

الكتاب العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٧ محرم ١٤٠٥ تشرين الأول «أكتوبر» ١٩٨٤ السنة الخامسة

مركز بحوث وتطوير علوم دمشق

يز



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

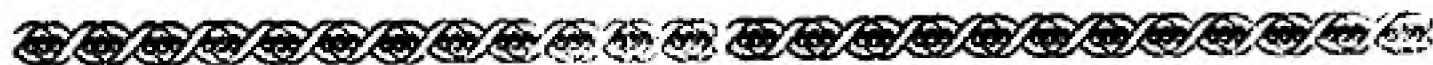
مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٧ - محرم ١٤٠٥ هـ تشرين الأول ، أكتوبر ، ١٩٨٤ السنة الخامسة

د. عدنان درویش

تاریخ ۱۳۷۲/۲/۲۸

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص ٢٢٣ - ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٢٩٩



الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً إلى : (معاسب مجلة الموقف الأدبي)

المحتويات

ص

- ① تعبئة ص ٧
- ② أصول حقوق الانسان في التشريع الاسلامي ومدى اثرها
في العلاقات الدولية ص ٩
- ③ في ذكرى الهجرة ٠٠ لكم شرفان ! ص ٥١
- ④ المهاجر العظيم ص ٥٧
- ⑤ مقدمة لدراسة الفلسفة العربية ص ٦٨
- ⑥ ثلاث قضايا حول الموسيقى في « القرآن » ص ٨٩
- ⑦ القياس في الجموع ٢ ص ١٠٦
- ⑧ نص محقق ٠٠ الرعدة في معنى وحده تقي الدين السبكي
علي بن عبد الكافي ص ١٢٩
- ⑨ مقدمة حول طلب العيون العربي (الكعالة) ص ١٥٣
- ⑩ بعد مقتل عبدالله بن الزبير أسماء تتحدث الى الليل وقد
سالت جراحها ص ١٨٦
- ⑪ ابن خفاجة جنثان الأندلس ص ١٩٥
- ⑫ نخبة سنيّة من الأمثال العربية ص ٢٠٠
- ⑬ كتاب المولودين ص ٢٣٦

تأليف : علي بن اسحق

تعقيق : د. يوسف جبي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تحيه

أنهت مجلة التراث العربي عامها الرابع في سعي متواصل الى تأكيد الذات ، والتمايز ، واحداث تأثير حيوي في ثقافة العصر ، وتحقيق الأهداف التي أنشئت من أجل تحقيقها ، وهي في ذلك كله لم تتوقف عن التقدم . ونستطيع اليوم أن نجد لهذه المجلة مكانة مرموقة بين المجلات العربية وغير العربية المعنية بالتراث العربي ، كما نجد عدداً كبيراً من المهتمين بها والباحثين عنها والمتعلقين بصدورها ، فضلاً عن أنها دخلت معظم المكتبات ومراكز البحث المتخصصة .

واذا كانت ، عبر السنوات الأربع التي انقضت على صدور العدد الأول من أعدادها لم تحقق كل أهدافها المعلنة ، فلأن الكائن لا يستنفذ أغراض وجوده في جزء يسير من عمره ، من جهة ، ولأن تلك الأهداف لها طابع الاستمرار والتجدد الدائم من خلال التفاعل مع الحياة الثقافية وتطلعات الأجيال من جهة أخرى ، وهي ليست وقفاً على مجلة واحدة يمكن أن تتكفل وحدها بذلك .

□ تابع تعية :

ان مجلتنا التي نعتز بما حققته حتى الآن، مدعوة الى تحقيق مزيد من التواصل مع الأجيال الجديدة ، والى اقامة حوار وعلاقة أكثر حيوية بينها وبين تلك الأجيال من جهة وبين الأجيال والتراث من جهة أخرى . ذلك أن أهم الأهداف التي أنشئت من أجلها هي اقامة جسور التواصل على أفضل وجه ، والقاء نظرة عصرية على تراثنا من شأنها أن تبرز بعض ما فيه من حيوية وقدرة على التجدد تفريان بالمودة اليه والاستزادة من مناهله واستلهامه ، ليكون أجلى سمات هويتنا القومية وشخصيتنا الثقافية ، وأصلب مقوم من مقومات المواجهة لأشكال وأنواع الغزو الذي تتعرض له ثقافتنا .

ان مجلة التراث العربي ستبقى عند حسن ظن أولئك الذين وجدوا فيها ضالة ينشدونها ، وستفتح صدرها لكل انتاج تتوافر فيه الجدية والجدة . وهي اذ تدعو كل باحث مهتم بتراثنا العربي وبدوره الحضاري الى الاسهام في مسيرتها ، لتشكر كل أولئك الذين أسهموا في تحقيق وجودها بما قدموه لها ، والذين بذلوا جهوداً مستمرة بصمت كي تكون المجلة الثقة ولتبقى .

علي عقلة عرسان

أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي

ومدى أثرها في العلاقات الدولية

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث - مفصلاً وموجهاً

مقدمة :

- أ - مصادر التشريع الإسلامي هي مصادر الحقوق والحريات العامة ، وليس ذات الإنسان بحكم جبلته على ما ذهب اليه الفلاسفة الفردية .
- ب - الإنسان - بمقتضى التشريع الإسلامي - هو إنسان « التكليف والمسئولية » قبل أن يكون صاحب حق وحرية .
- ج - مبدأ « المسئولية » في الإسلام ، أساسه العدل القائم على مبدأ المساواة فيها ، دنيا وأخرى ، بحيث لا يعفى منها أحد ، ولو كان نبياً مصطفى .
- د - نظرية الحرية - بما نشأت عن التشريع الإسلامي نفسه - يستلزمها التكليف ، تدعيماً لها ، إذ لا تكليف بلا حرية ، لكنها حرية مسئولة ، عن الذات ، وعن الغير من الأفراد والامة على السواء ، وانها لم تكن صدى للتطور في التفكير السياسي ، حيث ابتدعت تقييداً لسلطة الحكم المطلق ، بل نشأت في الإسلام منذ أن أنزل تشريعه على الأرض وحياً .

□ أولاً : موضوع البحث :

- حقوق الإنسان في الإسلام ، ذات مفهوم انساني واجتماعي ، واقتصادي ، وسياسي ، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة ، وأعلاها مرتبة ، كحق الحياة ، لكونها في مستوى « الضروريات » وبعضها من المقاصد التي لا تنفك الحاجة الانسانية

الماسة اليها ، بحيث اذا لم تتوفر كان الضيق والحرَج والمشاق غير المعتادة ، وضنك الحياة ، وهذه وتلك ، من النظام الشرعي العام الثابت ، مما لا يجوز الفأوه أو مصادرتة ، أو العمل على خلافه .

ونتاولها بالبحث على الوجه التالي :

- أ - حفظ النفس (حق الحياة) ومدى اعتباره في التشريع الاسلامي .
- ب - حق الحياة هو - على التحقيق - حق وواجب معا ، أي « حق وظيفي » بمقتضى « صريح النصوص » .
- ج - عنصر الواجب والالزام فيه ، مستمد من طبيعة رسالة التكليف ذات « النزعة الجماعية » السائدة فيها ، فضلا عن ارسائها أصول « الحق الفردي » بما هو عنصر جوهري في « القيمة المحورية » التي يدور عليها التشريع الاسلامي كله .
- د - حقوق الانسان التي تقررت في الاعلان العالمي بوجه خاص ، وفيما سبقه من المواثيق الدولية ، تفتقد « عنصر الالزام » مما جعلها جوفاء بلا معنى ، وصورية بلا مضمون عملي .
- هـ - الحريات العامة - في التشريع الاسلامي - انما شرعت ، لتكون سبلا ووسائل عملية ، للتمكين من تحقيق المقاصد الأساسية التي لا بد منها لقيام كل مجتمع انساني ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد ، وتتصل بها اتصال الوسيلة بالغاية ، فكانت مصادرتها أو الافتئات عليها ، نقضا لتلك المقاصد الأساسية العليا التي تنهض بالمستوى الانساني للمجتمع البشري ، فضلا عن أن تنكبها واعتسافها من قبَل ذي الحق ، ابان ممارستها له ، يلغي مشروعيتها ، ويثير مساءلته .
- و - عنصر الواجب في مفهوم الحق الفردي - في الاسلام - يلغي معنى الاثره فيه ، والاستثثار المطلق في التصرف في سلطاته ، ليجعله ذا « وظيفة اجتماعية » ترعى حق الغير ، من الافراد والمجتمع ، بل والانسانية بعامه ، بما تنهض بالتكافل العام الملزم في سائر وجوه الحياة ومطالبها ، بوازع الدين ، ومؤيد السلطة في الدولة ، مما لا قيام للحياة الانسانية في بنائها المادي ، ووجودها المعنوي الأمثل ، الا به .
- ز - التشريع الاسلامي لا يحيل الحق الفردي كله الى « وظيفة اجتماعية » بحيث يفدو مجرد « مركز قانوني » يعمل صاحبه للنصالح العام ، دون مصلحته الخاصة المباشرة والحالته ، لأن هذا الغاء للحق واقفاً ، ونسخ لشخصية الفرد بما يحول دون تحقيق ذاته ، ولكنه يضمنه المعنى الفردي والاجتماعي معا ، توفيقا بين الحقين ، واقامة للتوازن بينهما ، ونأيا عن الغلو والتطرف ذات اليمين أو ذات الشمال .
- ح - اتصال حقوق الانسان بالتكليف الملزم ، والقائم على عنصر عقدي حقيقي راسخ - سبلا عملية ، وكفالة لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، في أي بيئة ، أو عصر وجد - يجعل من تلك الحقوق - على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها - استجابة

عملية وواقعية لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الانسانية ، دون اهمال او تجاهل لاي منها ، فضلا عن انها تصبح سجايانفسية ، وروحية ، اثرا لعقائد الاسلام ، وتعاليمه ، وتوجيهاته ، قبل ان تكون قواعد دستورية .

ط - الانسان - بمقتضى النظر الشرعي - لم يخلق حراً ، وانما خلق ليكون حراً ، لانه قبل الشرع لم يكن شيئا مذكورا ، بل كان مسوقا بنوازع الهوى ، والفرائز الاولى السليقية ، مما جعله لتقى مضيقا ، ولكنه ، بالتكليف والمسئولية والتكليف تشريف بما يستلزم الحرية ، يوجهها ويدعمها وينسق فيما بينها عند التعارض - اصبح ذا قدر وشان ، بصريح نص الكتاب العزيز ، فضلا عما يشهد لذلك من الواقع التاريخي .

س - العقائق الوجودية التي تقوم عليها حقوق الانسان في هذا التشريع العظيم ، ماثلة في « الكون ، والحياة » ومن أصلها :

١ - مركز الانسان في هذا الكون سيداله ، ومتصرفا في موجوداته ، واجواز فضائه ، بمقتضى مبدأ التسخير لما في السموات والارض للانسان ، بصريح النصوص .

٢ - اعداده اعدادا فطريا خاصا ، ظاهرا وباطنا ، جسدا ، وروحا ، وعقلا ، ووجدانا ، واستطاعة ، وارادة حرة ، وعلى تقويم خاص دقيق ومنعك ، تقتضيه امكانية انفاذ امانة التكليف ، وتعمير الكون ، كفاءة وقوة واقتدارا ، بما اودع فيه من طاقات عقلية ووجدانية وروحانية لا حدود لها ، على ما هو واقع ومشهود .

٣ - استغلافه في الارض ، استغلاف واقعي لا وهمي ، ومفضلا على سائر الخليفة ، بحكم فطرة التكوين .

ك - اختلاف الألوان - في فلسفة هذا التشريع - لا تأثير لها على حقوق الانسان ، انتقاصا ، او اهدارا ، ومصادرة ، لأن الاختلاف اللوني في البشرة اثر من آثار القوة المدوعة في تقويم الفطرة الانسانية نفسها ، تمكينا لها من التكيف والتجاوب مع البيئات المنتشرة على وجه الارض ، على تباينها موقعا ومناخا ، مما لا كسب له فيه ولا خيرة في ايجاده ، بل لا قبيل له به ، فلا يصلح بالتالي سببا معقولا ومشروعا ان يتخذ اساسا للتمييز والتفاضل ، يسوغ سلبه حقوقه وحرياته ، او استضعافه واستغلاله وقهره ، بحكم اللون او العنصر .

ل - جماع حقوق الانسان ، ايا كان لونه ، وحيثما كان موقعه ، مبادئ ثلاثة :

- الحرية (بجميع وجوهها وانواعها) .

- المصانة .

- الملكية .

م - اهم المآخذ على الفلسفة الفردية .

ن - المصلحة الفردية التي شرع الحق ، والحرية من أجلها - في التشريع الاسلامي - لا تقف عقبة في سبيل الصالح العام ، ولا يسوغ أن يكون التصرف في الحرية أو الحق الفردي منشا للأضرار بالمصلحة العامة ، لأن هذا شرٌ كبير ، بل جريمة تجرى نصت عليها أي القرآن الكريم ، والسنة الصحيحة الثابتة ، ولا سيما في حكم الاحتكار ، كيلا تحول دون تقدمها ، وازدهارها ، بل جعل تحقيق هذا ، من « الوظيفة الاجتماعية » للحق والحرية ، ومناطاً لمشروعية استعماله بادائها ، وبما وضع في هذا التشريع من قواعد التوفيق والتنسيق بينهما ، وعلى أساس من قانون « التوازن » الذي يصون الحق والمصلحة ، كليهما ، دون محاباة ، أو تطرف .

ص - المعنى الفردي الأناني الغالض للحق أو الحرية بما يوجب التصرف المطلق في ممارستها ، ويحول بالتالي دون أداء « الوظيفة الاجتماعية » المؤصلة عنصراً جوهرياً في مفهوميهما ، ليس أصلاً من أصول الاسلام ، لخلوه من المقوم الاجتماعي والانساني .

ع - « المصلحة العامة » هي أساس الالتزام السياسي في الدولة ، والتصرف في شئونها ، « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » بل هي أساس الولاية العامة بصريح النص القاضي بالمسئولية عن الرعية ، صوناً للحقوق والحريات ، وتوفيقاً بين سلطة الحكم ، وحرية المحكوم .

□ ثانياً : اثر اصول حقوق الانسان - في التشريع الاسلامي - على العلاقات الدولية :

أ - حقوق الانسان - في التشريع الاسلامي - تقوم على أساس التفسير الموضوعي والواقعي للمعنى الحقيقي الكامل للانسان العام ، حيثما كان ، بحكم وحدة الفطرة الانسانية ، وفي ضوئه تحددت طبيعة العلاقات في مبادئ تشريعه الدولي ، سلماً وحرباً .

ب - تحديد معنى الانسان الذي اصطنعه أساطين الفلسفة والسياسة ، وقادة الحروب ، ممن أعلنوا حقوق الانسان ، إبان الثورة الفرنسية في الماضي ، حتى الاعلان العالمي في منتصف هذا القرن ، وفي صورة ميثاق دولي لأول مرة ، وأثره على العلاقات الدولية ، وموقف الاسلام منه .

ج - افسادهم لحقيقة العدل الدولي ، وما افضى اليه من تقويض دعائم السلم العالمي في أوائل هذا القرن - صدى للتجوير والتزييف في معنى الانسان - مؤشراً قوياً على مدى صحة حقائق الثقافة ، وانسانيتها ، في مراكز العلم في جامعاتهم ، فضلاً عن النفاق الدولي المبث في نفوس من أعلنوا للانسان حقوقه في منتصف هذا القرن .

د - العدل الدولي في السياسة الخارجية في الاسلام ، وفي علاقاته الدولية ، ولا سيما في الحرب ، ليس منوطاً بالقوة دون الضعف ، ولا بالغالب دون المغلوب .

هـ - القوة بجميع وجوهها - في منطق الاسلام - سند للحق والعدل ، لأنها مقيدة بما استقر في القرآن الكريم من «البيئات» التي نهضت بهما ، فضلا عما اشتملت عليه من القيم الانسانية الغالبة ، مما لا يستقيم امر المجتمع البشري في مستواه الانساني بدونها .

و - الاختلاف في الالسنه والالوان والاجناس، مدعاة الى التعاون الانساني في دائرة البر العام ، بالنص القرآني الصريح ، وهذا اصل حضاري عتيق من اصول العلاقات الدولية في الاسلام .

ز - ارسى الاسلام « حرية الدين » اصلا عقائديا وتشريعيا معا ، كيلا يكون الاختلاف الابدئي فيه ، عتبة في سبيل تحقيق سياسته في العدل الدولي ، والاصلاح العالمي .

ح - الادراك العميق للمعنى الموضوعي الصحيح الكامل للانسان العام - في فلسفة الاسلام السياسية - يمهّد السبيل لتفهم قيمته الموضوعية ، وادراك مثله العليا الانسانية المطلقة التي تنهض بالعلاقات الدولية في تشريعها ، مما تحمل معقوليتها ومنطقيتها ، المفكرين المنصفين على تبنيها دوليا ، في تجرد ونزاهة ، ان تعسر أو تعذر اعتناقها دينيا ، وفي مقنمتها : العدل المطلق بين البشر ، والمساواة بين الشعوب والامم في الاعتبار الانساني بحكم مبدأ « الكرامة الادمية » اصلا عتيقا في القرآن الكريم ، ومبدأ التواصل الحضاري القائم على اساس اصل التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام .

ط - مبدأ التواصل الحضاري الذي يتمثل تنفيذه في علاقات دولية على اختلاف انواعها، وممثلةاتها ، أمر مستقر في الاسلام تشريعيا دوليا ، مما يهدم العنصرية ، وسائر ألوان العصبية والطائفية ، ويجتث اصول البواغث الاستعمارية من القواعد ، ليقوم على انقاضها العدل المطلق، والمساواة ، والحرية ، والسلم والامن الدوليين على اساس ذلك كله .

ي - مردّ التحريم القاطع لتحطيم البنى المعنوية للاناسي ، تجهيلا وافقارا، واستعمارا واستغلالا ، وقهراً - القاء للشعوب المستضعفة في الارض في مراغة التغلف - مردّ ذلك، كونه من افحش انواع الظلم على الصعيد الدولي ، بما يقضي على « حق الحياة » وهو من اصل حقوق الانسان، وما تفرع عنه، من حريات اساسية ، وما انزلت الشرائع السماوية كافة - وفي مقدمتها الاسلام - الا لمحق مظاهر الظلم والبغي من الوجود الانساني ، لأن « الظلم » عدو الاسلام الاول .

ك - ظاهرتا التغلف والتقدم - في نظر الاسلام - ليس مرددهما امرا عرقيا متاصلا في فطرة قوم دون قوم ، ولا شعب دون شعب ، ولا أمة دون أخرى ، تسويفا لتصنيف البشر الى سادة وعبيد ، على ما هو معروف في الفلسفات العريقة في القدم ، وانما منشأ

هاتين الظاهرتين « التغلف والتقدم » - على التحقيق - عوامل ارادية ، بصريح النص القرآني « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » امضاء لسنة التكليف والابتلاء ، والعدل في الجزاء ، وعلى أساس ذلك يكون تقرير المصير .

- يؤيد هذا « سنة التداول » الثابتة في القرآن الكريم : « وتلك الايام نداولها بين الناس » اثراً حتمياً للعوامل الارادية ، وليس اعتباراً ، ولا ارتجالاً ولا عشوائية ، مما ينفي ان يكون التغلف أو التقدم ظاهرة عرقية أو عنصرية ، أو لونية .

- « ظاهرة التغلف » بوجه خاص ، بما تنفق الإنسان حقوقه ، وتعظم بنيته المعنوية ، بالقضاء على مواهبه وملكاته - مردوها عوائق سياسية استعمارية عدوانية في المقام الأول ، يتحمل وزرها ، وآثار الصراع المرير فيها ، دهاقنة هذه السياسة الغاشمة في كل عصر ، كما يتحمل مسئولية الجهاد القتالي المتواصل ، بالانفس والاموال ، لمقاومتها ، واجتثاث اصولها ، متى وقع البغي والعدوان ، بساحتهم ، والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون « انتصافاً لانفسهم من عدوهم ، عدلاً ، ودفاعاً عن الذات والكيان المادي والمعنوي ، انفاذا لسنة التغيير .



اصول حقوق الانسان في التشريع الاسلامي

ومدى اثرها في العلاقات الدولية

مقدمة :

أ - مصادر التشريع الاسلامي هي مصادر الحقوق والحريات العامة ، وليس ذات الانسان بحكم جبلته على ما ذهب اليه الفلسفة الفردية :

التشريع الاسلامي - فيما يبدو - قد اولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات ، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف ، ذهاباً منه الى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ، ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة هذه الحقوق والحريات نفسها أن يبني عليها ، أو تهدر ، أو يساء استعمالها ، ف ضمان حقوق الانسان ، أو الحريات العامة ، منشؤه التشريع نفسه ، بما فرض من تكاليف .

ب - الانسان - بمقتضى التشريع الاسلامي - هو انسان التكليف والمسؤولية ، قبل ان يكون صاحب حق وحرية .

وبيان ذلك ، أن الحكم الشرعي - بساوه مصدر تقرير الحقوق والحريات العامة - هو خطاب الله تعالى المطلق بأفعال المكلفين ، على ما يحدد مفهومه الأصوليون ، فالانسان في الاسلام - على مقتضى هذا النظر الشرعي - هو انسان التكليف والمسؤولية ، قبل ان يكون صاحب حق وحرية .

أما أنه مكلف ، فلأن الحكم الشرعي يوجب تكليفا ، ايجاباً أو سلباً ، حتى الحرية العامة مما يطلق عليه الأصوليون «الإباحة» ، تتضمن تكليفاً أيضاً ، لا من حيث أصل خيرة المكلف في الفعل أو الترك ، على سواء ، بل من حيث التصرف بمقتضاها ، عملاً ، إذ يوجب الشارع ألا يكون مطلقاً ، بل حسبما سنن ورسم ، وهذا تكليف ، فالإطلاق في الحريات العامة إذن ، لا يستقيم مع عنصر التكليف فيها منشا وممارسة ، إذ لا ينفصل معنى التكليف عن مفهوم الحرية العامة في الاسلام ، بل ثمة تلازم بينهما ، على ما سيأتي تفصيله .

وتفسير ذلك ، أنه إذا كان التكليف هو توجيه الخطاب الى البالغ العاقل بواجب يُطلب اليه أدائه ، ايجاباً ، أو سلباً ، كما قلنا ، فإن هذا الواجب لا بد أن يقابله «حق» ، ينشئ سلطة تمكن المكلف من الأداء ، والامتداز النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل «لا واجب بلا حق» . هذا ، والتكاليف إذا أدت ، كانت حقوقاً للغير قطعاً ، فتقرير حقوق الانسان وحرياته العامة إذن ، منشؤها التكليف ، وهذه مصدرها الأحكام ، فكانت الأحكام هي مصادر الحريات العامة ، أو حقوق الانسان ، لا ذات الانسان ، كما تذهب الى ذلك بعض الفلاسفات السياسية .

ج - مبدأ المسؤولية في الاسلام أساسه العدل القائم على مبدأ المساواة فيها ، بحيث لا يعنى منها أحد ، ولو كان نبياً مصطفى .

أما جانب المسؤولية ، فلأن من المقرر عقلاً وشرعاً ، أن لا تكليف بلا مسؤولية ، فتأدى بنا هذا النظر الى أن الحرية العامة في الاسلام حرية مسؤولية .

على أن الحرية المسؤولية في الاسلام ، قد تقررت بنصوص قاطعة ، في كافة مجالاتها من وجوه النشاط الحيوي للانسان ، لقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين (١) » ، ولقوله عز وجل : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (٢) » ، وغير ذلك كثير مثبت في هذا التشريع .

هذا ، ومبدأ المسؤولية أساسه العدل في الاسلام ، بدليل قيامه على مبدأ «المساواة» فيها ، فلا يعنى منها أحد ، ولو كان نبياً مصطفى ، لقوله تعالى : « فلتسألن الذين أرسل اليهم ، ولتسألن المرسلين (٣) » ، وتتعظم المسؤولية بعظم المهمة التي نشأت عنها ، كما يعظم الجزاء بعظم الأداء ، لذا كان الحاكم المادل على يمين الرحمن يوم

القيامة، وعلى هذا تفسر المسؤولية في مراتبها التي قررها الحديث الشريف ، كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته . • فتبين بجملة - فيما نحسب - ان الحريات العامة في التشريع الاسلامي ، لم تكن وليدة التفكير في تقييد سلطة الحكم ، ان تستبد وتعسف ، لأن هذه المشكلة لا يعرفها هذا التشريع ، وانما يعرف « العدل المطلق » كما أن هذه الحريات لم تكن صدى فلسفياً لاطلاقها ، لمقاومة اسراء الاقطاع قبل بضعة قرون ، وانما قرر الاسلام حقوق الانسان ووضوعياً وبالنسبة للبشر كافة ، وفي مختلف العصور والبيئات ، اiban نزوله •

وليس هذا زعماً منا نزعمه ، بل هو ما تمور به الفلسفة السياسية الوضعية منذ القرن السادس عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، من آراء فلسفية في مسألة « الحريات » مما يقطع بأن ابتداعهم لنظريات الحريات العامة ، أو الحقوق الفردية ، وما تخيلته أولئك الفلاسفة من أصل نشأتها ، وطبيعتها ، واطلاق التصرف فيها ، كمبررات لتقييد سلطة الحكم ، أظهر من أن يخفى ، فكان مرد ذلك كله « الحكم المطلق » في تلك البيئات ، ولا سيما الأوروبية منها ، من مثل فرنسا وانكلترا في تلك العصور ، حتى لم يعد للحرية من معنى في تلك الفلسفة الا « الافلات من سلطة الحاكم » ثم تلتيناه نحن تراثاً فكرياً وفلسفياً أجنبياً نتغذى به في دراستنا العليا ، وهو - في واقع الأمر - ليس صدى لبيئاتنا ، ولا أثراً من الاجتهاد بالرأي في تفهيم قيمنا ، ومثلنا العليا ، ومبادئنا العامة التي استقرت في تشريعنا الخالد ، بسبب بسيط ، هو أن الحكم لله تعالى ، وان الحاكم نفسه مقيد بشرعه العادل ابتداء ، فلم يكن ثمة من حاجة الى ابتداع نظرية فلسفية عامة للحريات لتقييد سلطة الحكم ، لأن هذا يتصور في غير التشريع الاسلامي •

ومما يؤكد هذا النظر ، ان « العقيدة » الاسلامية نفسها ، أكبر ضمان للحريات العامة ، ولتقييد سلطة الحكم على السواء ، فلا حاجة الى أن ترد الأولى قيماً على الأخرى ، اذ كلتاهما مقيدة بمقتضيات العدل في هذا التشريع •

د - نظرية الحرية - بما نشأت عن التشريع الاسلامي نفسه - يستلزمها التكليف ، تدعيما لها ، اذ لا تكليف بلا حرية ، لكنها حرية مسنولة ، عن الذات ، وعن الغير ، من الأفراد والأمة ، على سواء ، وانها لم تكن صدى للتطور في التفكير السياسي ، ابتدعت تقييداً لسلطة الحكم المطلق ، بل نشأت منذ أن أنزل هذا التشريع على الأرض وحياً •

ويبدو من ذلك ، ان الحريات العامة ، أو حقوق الانسان في الاسلام ، اذا كان منشؤها التشريع الاسلامي نفسه اعتقاداً ، وكانت ممارسة هذه الحريات أو التصرف فيها على النحو الذي رسم هذا التشريع ، امثالاً لله تعالى ، وطاعة في التكليف ، ووفاء بالمسؤولية ، الدنيوية والأخروية ، لزم من ذلك بداهة ، أن تكون حقوق الانسان في الاسلام ، قائمة أساساً على حقائق نفسية عقائدية ، قبل أن تكون تدبيراً أو تصرفاً سياسياً ، أو مجرد نظام دستوري ، أو بمباراة أخرى ، ان كل حرية عامة في الاسلام ، مظهر للعقيدة والتقوى ، قبل أن تكون نظاماً أمراً ، فضلاً عن أن تكون منزهاً لهوى ، أو متنفساً

لفريزة ، أو استجابة لآثرة ، أو دريعة لظلم ، وهذا يؤول بالحرية - دون ريب - الى أن تكون ممارستها عبادة وخلقا ، ومنزعا اجتماعيا وانسانيا يتمثل في أداء أمانة التكليف القائم على المسؤولية في الدنيا والآخرة ، كما أشرنا .
وننتقل الى موضوع البحث .

□ أولا موضوع البحث :

حقوق الانسان ، في الاسلام ، ذات مفهوم انساني واجتماعي واقتصادي ، وسياسي ، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة ، وأعلها مرتبة ، كحق الحياة ، وهي من مستوى الضروريات^(٥) ، وبعضها من المقاصد العاجية^(٥) كحرية الرأي ، والعمل ، وهي أصل مقطوع به في الشرع ، ومن النظام الشرعي العام الثابت لا يجوز الغاؤه أو مصادرته .
ونؤثر أن نتناول بالبحث أولا « حق الحياة » لأهميته البالغة .

أ - حفظ النفس (حق الحياة) في التشريع الاسلامي :

يطلق الأصوليون « حفظ النفس » على عصمة الشخصية في عناصرها المادية والمعنوية ، ومن العناصر المادية للشخصية الانسانية ، حق الحياة ، وسلامة الجسم وأعضائه من الاتلاف ، على ما أشرنا الى ذلك في مقال سابق^(٦) ، ونسوق هنا بعضاً منه للتذكرة .

أما العناصر المعنوية ، فمن مثل الكرامة ، والأفكار الذهنية المبتكرة ، والمعتقدات ، وسائر الحريات العامة ، أو حقوق الانسان .

هذا ، والشخصية الانسانية بمقوماتها: المادية والمعنوية ، قد بلغت من حيث الاعتبار ، وقوة الأثر - في التشريع السياسي الاسلامي - مستوى مقاصده الأساسية^(٧) التي تدور أحكام الشريعة كلها عليها ، كليات وجزئيات ، بل أن حياة الانسان - عند التحقيق - هي المقصد الأول الذي ترتد اليه سائر المقاصد الأساسية في هذا التشريع بعد المحافظة على الدين ، لتوقفها جميعاً ، ايجاداً ، وتنمية ، وحفظاً ، على الانسان نفسه ، فكان طلب المحافظة على « حق الحياة » وتنميتها ، في أعلى مراتب التكليف ، سواء بالنسبة الى المكلف نفسه ، أم في مواجهة الكافة ، يرشد الى هذا ، أن الاعتداء على « حق الحياة » أو ازهاق النفس الانسانية عمداً وعدواناً - في منطق الاسلام - جريمة عظمى تُقترف لا في حق الممتد على غيره ، وذوي قرباه ، أو أمته فحسب ، بل في حق الانسانية كلها .

هذا ، والقرآن الكريم صريح الدلالة على اعتبار ازهاق النفس الانسانية دون وجه حق ، بمثابة قتل الناس جميعاً ، وأن أحياءهم - وهذا هو اللزم العقلي للحكم الأول جاء به صريحا ، تأكيداً له - في حكم أحياء الناس كافة ، قال تعالى : « من قتل نفساً بغير نفس ، أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحيأها ، فكأنما أحيأ الناس جميعاً » .

وفي هذا ايمان بوجود التكافل الانساني للمل على استئصال شاة هذه الجريمة النكراء من المجتمع البشري كله ، لأنها - في حكم هذا التشريع - تشكل تهديدا خطيرا لوجوده ، وتحديا لمشاعره ، وتقويضا لأمنه ، واستقراره ، وهو ما يتنافى مع رسالة الاسلام في الاصلاح العالمي .

ذلك مبلغ عصمة الانسان في نفسه ، ودمه ، وجسمه شرعا .

ب - عصمة النفس الانسانية أو حق الحياة- في الشرع - حق وواجب معا ، أي حق وظيفي .

بيننا في مقال سابق(٨) ، أن أصول هذا التشريع الالهي تقضي ، بأن عصمة النفس الانسانية ، حق وواجب معا ، بمعنى ، انه اذا كان من حق الانسان أن يحيا ، فان من واجبه أن يحيا كذلك ، كما ذكرنا ، وهذا الواجب ، اذاؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لاتصاله بأمانة التكليف ، وعمارة الدنيا ، على مقتضى النظر الشرعي ، تفسيراً لعقيدة الاستغلاف في الأرض ، معنى ومقصداً ، وامضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها أصل التكليف .

ج - منشا عنصر الواجب والالزام فيه ، هورسالة التكليف ذات النزعة الجماعية فضلا عن رعايتها لحق الذات .

وتأسيسا على هذا ، فان حياة الانسان ليست ملكا خالصا له ، وانما هي حق لبايها ، ويتفرع عن هذا الأصل ، أن الانسان لا يملك اسقاط حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، أو عضو من أعضاء جسمه ، دون مقصد شرعي ، أو تسليط الغير على هذا الاتلاف ، من طبيب ونحوه ، بخلاف ما اذا كان الاتلاف محققا لمقصد شرعي ، كجهاد العدو ، أو يؤول إلى صيانة حق الحياة نفسها ، وذلك بأن يكون أحد أعضاء جسمه مؤوفا(٩) بحيث تتوقع منه السرية ، إلى سائر أنحاء جسمه ، فتمرضه للخطر المحقق ، أو الغالب ، فاذا أشار طبيب حاذق بضرورة بتر هذا العضو ، لقطع سبب سرايته ، انقاذا للجسم ، وحياة صاحبه ، وجب تسليط الطبيب على هذا القطع شرعا ، والا كان متسببا في اهلاك نفسه ، فهذا مقصد شرعي معتبر ، وانما البحث في الاتلاف ، دون مقصد شرعي ، فذلك محرم قطعاً ، لما فيه من اسقاط حق الله تعالى ، وليس للانسان فيه خيرة(١٠) .

وهذا المعنى ، يقرره المحققون من الأصوليين ، كالامام الشاطبي ، حيث يقول : « ونفس المكلت داخلية في هذا الحق - حق الله تعالى - اذ ليس له التسليط على نفسه ، ولا على عضو من أعضائه بالاتلاف(١١) » .

وهذا الأصل العظيم الذي يقرره المحققون من الأصوليين والفقهام ، مستمد من الدلائل النصريعة كتاباً وسنة .

أما الكتاب ، فلقول الله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » (١٢) ، ولقوله عز وجل : « ولا تملقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، ولقوله عز شأنه ، « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » (١٣) .

هذا ، ويندرج في عموم هذه الآية الأخيرة ، من يقدم على قتل نفسه .
يؤكد هذا المعنى السنة الصحيحة الثابتة ، فقد ثبت فيها تحريم قتل النفس انتحارا ،
بأدلة صريحة ، أيّا كانت الوسيلة ، واعتباره من « الكبائر » التي تستوجب الخلود في النار !!
وصفّت السنة عقاب المنتحر يوم القيامة وصفا يدل على قرط قبج هذه الجريمة
شرعا .

وقد وصفت السنة حال المنتحر يوم القيامة ، وهو يتردى في نار جهنم ، خالدا
مُخلّدا فيها أبدا ، متخذاً عند ترّديه ، عين وسائل الانتحار التي كان قد اتخذها ابشّار
انتحاره في الدنيا ، وصفا لما يلقى من جزاء وعقاب تقشّر منه الأبدان ، للدلالة على
قرط قبج هذه الجريمة شرعا .

فقد روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من قتل نفسه
بحديدة ، فحديده في يده ، يتوجّها (١٤) بها في بطنه ، في نار جهنم ، خالدا مخلدا فيها
أبدا ، ومن ترّدى من جبل ، فقتل نفسه ، فهو متردّ ، في نار جهنم ، خالدا مخلدا فيها ،
أبدا » .

هذا ، ومعظم التشريعات الوضعية ، لا تتضمن نصوصا تمنع الانتحار ، ولا تعتبره
جريمة معاقبا عليها قانونا .

ويرى بعضهم ، أن لا جدوى من إيراد مثل هذه النصوص ، لمعالجة هذه الجريمة ،
إذ العقوبة إنما تشرع في مواجهة المجرم ، وهو على قيد الحياة ، وهذا منتحر قد أصبح جثة
هامة ، فكيف تُحاكم الجثث ؟؟

ونحن نرى ، أنه يمكن معالجة هذه الجريمة وقائيا ، وذلك بأن يُعاقب على الشروع
فيها .

ومن هنا ، كان العنصر الاعتقادي أو الديني في التشريع الاسلامي ، أنجع في معالجة
الجرائم ، واستئصالها ، إذ يرتب نوعين من الجزاء ، حتى إذا أفلت من الدنيوي ،
فالآخروي بالمرصاد ، وهو أشدّ عذابا ، وأعظم نكالا .

هذا بالنسبة لأقدام الانسان على قتل نفسه انتحارا ، أو تريض نفسه للتهلكة ،
دون مقصد شرعي .

الانسان - في منطق الاسلام - لم يخلق من أجل أن يحيا لنفسه ، أو لصالحه الذاتي
فحسب .

من هذا النظر الشرعي القائم على كون الانسان مفروضا عليه أن يحيا ، أداء لما لله
تعالى من حق خالص في حياته ، يتبين ان الانسان لم يخلق من أجل أن يحيا لنفسه

فقط ، ولا من أجل صالحه الذاتي فحسب ، فضلا عن أنه لم يخلق عبثاً ، ولن يُترك سُدى ، ومن دلائل ذلك قوله تعالى : « تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحياة ، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » (١٥) .

هذا وسنة التكليف والابتلاء التي تعلقَت بها المشيئة الالهية وضما وتكويناً ، شاملة بعمومها للنشاط الحيوي للانسان ، ما كان منه لذاته ، وما كان مفروضاً عليه أن يتخذ من « المواقف الحاسمة » في تقرير مصيره ومصير أمته على السواء ، لقوله تعالى : « ولو شاء الله لانتصر منهم ، ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (١٦) وقوله تعالى : « ولا تهنأوا في ابتغاء القوم ، ان تكونوا تألمون ، فانهم يألمون كما تألمون ، وترجون من الله ما لا يرجون » (١٧) .

اذن ، سنة التكليف والابتلاء ، لا تقتصر في جريانها على ما يأتيه الانسان من عمل حيوي ، عقلي أو جسدي ، مما يكون مردده الى مصلحته الذاتية المباشرة فحسب ، بل منطلق الاسلام صريح في أي قرأته في جريان تلك السنة الالهية العامة ، فيما يتعلق بواجب الفرد نحو قومه وأمته لا سيما اذا دامها عدو مفتصب ، والا فما معنى قوله عز شأنه : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١٨) والانسان الفرد من القوم بداهة ؟ فاندماج ارادته في ارادتهم واضحة .

وهذا بيّن ، ان سنة التكليف والابتلاء التي هي منشأ حقوق الانسان ، ماضية فيما يتعلق بواجب الفرد نحو أمته ، لا بخصوص ذاته ومصلحته الخاصة المباشرة والعائلة فحسب ، وذلك بأن يتخذ في تقرير مصيره ومصير أمته على السواء ، مواقف حاسمة ، لا سيما اذا كانت في حالة حرب مع عدو مداهم مفتصب ، لقوله سبحانه فيما تلونا آنفاً : « ولو شاء الله لانتصر منهم ، ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (١٩) وقوله تعالى : « واخرجوهم من حيث اخرجوكم » (٢٠) وقوله تعالى : « الا تغفروا يعذبكم عذاباً أليماً ، ويستبدل قوماً غيركم » (٢١) والقرآن صريح الدلالة على أن مصير القوم بأيديهم هم ، وأن ارادة الله تعالى تأتي وفقاً لما ارادوه هم لأنفسهم : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

وعلى ضوء هذا المعنى الغيري الانساني في فلسفة هذا التشريع الالهي العظيم ، يُفسر كون حق الحياة في الاسلام ، ليس حقاً فردياً خالصاً ، بل هو حق وواجب معاً ، أمضاء لسنة التكليف والابتلاء ، على ما قرره المحققون من الأصوليين ، اذ ارتفع بتقويمه في ضوء المقصد العام من الوجود الانساني كله ، الى أن بلغ به عنصراً جوهرياً في مقومات حياة الأمة كلها يتوقف عليه تقرير مصيرها في الدنيا ، ومن هنا تدرك سر الحكمة الالهية البالغة التي تقرر أن ازهاق النفس الانسانية ظلماً وعدواناً ، في حكم الاعتداء على الانسانية كلها ، وان احياءها بمثابة احياء الناس كافة !!

هذا ، ولا نعلم تشريعاً يؤصل من الاحكام العملية ما يجعل اندماج حياة الفرد في حياة الأمة ، أمراً واقعاً ، بحيث تصبح قواماً موحداً ، وبنياً مرصوحاً ، كما تندمج الارادات الفردية بحيث تصبح ارادة معنوية عامة للقوم ، يتقرر على ضوءها مصيرهم جميعاً في

حياتهم الدنيا ، وإن ارادة الله تعالى تأتي على وفق ما أرادوا هم لأنفسهم أولاً ، على النحو الذي جاء في نصوص هذا التشريع .

اذن ، حقوق الانسان في الاسلام - كما ترى - جاءت على صورة تكاليف ، ضماناً للالزام بها ، وكفالة لتحقيقها وصونها وتنميتها .

وعلى هذا ، فالمسلم الحق انسان التكليف والمسؤولية ، قبل أن يكون صاحب حق وحرية . كما قررنا آنفاً .

د - حقوق الانسان في الاعلان العالمي بوجه خاص ، والمواثيق الدولية السابقة عليه ، تفتقد عنصر الالتزام .

يفتقد هذا الاعلان عنصر الالتزام ، على الصعيد الدولي ، تماماً ، كما فقد صداه في التصرف السياسي داخل الدول التي تقوم على التمييز العنصري بوجه خاص ، مما هو واقع ومشهود .

هذا ، ومما تقدم يتبين ، أن العبث (٢٢) أو السطوئية (٢٣) غير المغيابة ، أو التصرف المطلق ، كل أولئك - في ضوء فلسفة هذا التشريع - منفي في الحق والحرية ، بما أقمنا من الأدلة آنفاً على قيام حق الله تعالى خالصاً في حياة كل انسان ، من آمن ومن لم يؤمن ، وفي حقوقه وحرياته العامة المتفرعة عن حق الحياة ، مما يجمل من كل منها - بمقتضى هذا التشريع - حقاً وواجباً معاً ، على وجه من التلازم لا يتصور معه الانفكاك بينهما ، أي حقوقاً وظيفية ، ومما ينهض بدوره دليلاً على أن جانب « الواجب » في الحق أو الحرية يمثل « وظيفة » تؤدي ، أو التزاماً مصدره الشرع نفسه ، ملقى على عاتق كل ذي حق وحرية ، ينبني أن يؤديه ، تفسيراً لما أوتي أو منع من حق وحرية شرعاً ، وهذا هو جانب التكليف الذي يجمل من « التكافل الاجتماعي » تشريعاً ملزماً تتولى الدولة تنفيذه بسلطانها ، بما هو منشأ المشروعية في الاستعمال والممارسة عملاً ، وأساس المسؤولية القائمة على مقتضاه ، ولا سيما عند تمارس هذه الحرية مع الصالح العام ، تحقيقاً لمعنى ذلك التكافل الملزم ، مما يوجب أيضاً ترجيح جانب الفعل أو الترك فيه ، من قبل ولي الأمر بتنظيم أمر ، حسب الأحوال ، بعد أن كان استواءهما في أصل تشريعه ، والخيرة فيه للمكلف (٢٤) . فتلخص ، أن لا حق ولا حرية بلا واجب في تشريع الاسلام ، وأن أرباب الحقوق والحرريات في هذه المسؤولية سواء ، كما هم - في الأصل - سواسية في ميزان التكليف والاعتبار ، إذ التكليف يستلزم المسؤولية ضرورة .

هـ - الحريات العامة - في التشريع الاسلامي - شرعت تحقيقاً للمقاصد الأساسية التي لا بد منها لقيام كل مجتمع انساني ، وتتصل بها اتصال الوسيلة بالغاية ، فكانت مصادرها أو الافتئات عليها ، نقضاً لتلك المقاصد العليا .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر ، أن ليس ثمة من خلاف بين أهل الأديان والشرائع جميعاً ، أن للاعتقاد سلطاناً على الفرائض ، والملكات الدنيا ، توجيهاً وتسديداً ، بحيث لا يقوم مقامه في ميدان النفس الانسانية أثراً وتوجيهاً ، إذ من الثابت أن العقل أو

الضمير الانساني وحده ، لا يملك الهيمنة على هذا التوجيه والتسديد ، لأن الفرائض تنازعه أحكامه ، فيعجز حينئذ ، أو يضمحل ، بدليل ما نعاني من آثار ذلك على الصميد الدولي بوجه خاص ، أقول لا خلاف بين أهل الأديان والشرائع ، بل وعلماء النفس ، أن للاعتقاد الحق سلطاناً بالغ الأثر في توجيه الفرائض وتسديدها ، ولكن الاسلام امتياز بترتيب نتائج العملية في تشريع قائم على موجهات العدل المطلق ، ومبانيه ، وما رسم من مقاصد وغايات عليا أساسية ، ترقى بالانسان في سماء المعنويات والمثل العليا ، في ضوء من مقتضيات عناصر فطرته المركبة غير البسيطة ، استهدفتها الشريعة كلها ، كتاباً وسنة .

هذا ، وقدمت كذلك ، ضمناً واستلزماً منطقياً ، أن تلك المقاصد العليا الأساسية ، على تدرجها في الاعتبار ، من حيث قوة أثرها في الحياة الانسانية المثلى ، مما اصطلاح الأصوليون والفقهاء على تسميتها بالضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات (٢٥) ، قد شرعت تلك الحقوق والحريات العامة ، وأتاه الله الانسان بمقتضى شرعه ، سبئلاً عملية لتحقيق تلك المقاصد وتسميتها ، وحفظها ، في مواقع الوجود ، مما يؤكد جانب الواجب في حقوق الانسان ، وحرياته العامة التي تتعلق بالدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال (٢٦) ، وما ينهض بالتالي دليلاً قاطعاً على أن حقوق الانسان ، وحرياته العامة ، لا يجوز أن تسلب ، أو تصادر ، ان في الميدان الداخلي للدول ، أو على الصميد الدولي ، لاتصالها بتلك المقاصد الأساسية اتصال الوسيلة بالغاية ، اذ يفتقد المكلف حينئذ المكنة على تحقيق ذاته وملكاته من خلال ما أتاه الله من وسائل عملية تمكنه من أداء واجب التكليف الذي هو عنصر جوهري في مفهوم حريته ، مما يفضي آخر الأمر ، الى انهيار تلك المقاصد ، واقياً وعملاً ، بالضرورة ، وما أنزلت الشريعة الا من أجل تحقيقها ، أوضاعاً دينية وخلقية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وسياسية ، وعسكرية ، في المجتمع الانساني كله ، كما قدمنا .

هذا ، وانما قلنا ، ان مصادرة تلك الحقوق والحريات العامة للانسان ، وقد أتاه الله إياها بمقتضى شرعه ، ان في الميدان الداخلي ، أو على الصميد الدولي ، أقول ان تلك المصادرة تمود على المقاصد الأساسية لكل مجتمع انساني بالنقض ، من قبيل أن الحريات العامة قد اتصلت بتلك المقاصد اتصال الوسيلة بالغاية ، كما ذكرنا ، ومن فقد الوسيلة فقد فقد الوصول الى غايتها المرسومة لها بالضرورة ، وانهار بالتالي جانب التكليف والابتلاء ، وذلك محرم قطعاً ، لأنه يشكل خروجاً على سنة التكليف والابتلاء ذاتها ، وهي السنة التي تقوم عليها الحياة الانسانية كلها ، اذ هي التي اقتضتها الحكمة الالهية من أصل الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ، وما ينتاب أفراد من حياة وموت ، لقوله عز وجل : « تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت ، والحياة ، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » ولقوله سبحانه : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » هذا فضلاً عن « هدم الشخصية المعنوية للانسان الفرد ، وما أوتي من مواهب وملكات ، لم تخلق فيه عبثاً ، ولن تترك سدى » .

نتخلص ، ان اتصال الحريات العامة ، وحقوق الانسان بمقاصد التشريع العامة ، على تنوعها وتدرجها من حيث قوة الأثر ، اتصال الوسائل بالغايات ، يجعل تلك الحقوق شاملة لما كان موضوعها مادياً أو معنوياً ، على السواء ، مما يتعلق بكافة جوانب الحياة الانسانية ، كحق الضرورى السياسية والتشريعية ، وحرية العقيدة والمباداة ، وحرية الراي والتعبير ، وحق العلم ، وحق العمل ، وحق الولاية العامة والخاصة ، وغير ذلك من الحقوق ، ولا يتسع المقام لتفصيل القول فيها ، لأن بحثنا مقصور على أصولها .

وأشرت الى أن هذه كلها تتضمن واجبات قبل أن تكون حقوقاً وحریات (٢٧) .

و - عنصر الواجب ، أو المعنى الغيري في مفهوم الحق الفردي ، يمثل الوظيفة الاجتماعية للعق ، بما ينهض بالتكافل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الملزم ، بوازع الدين ، ومؤيد السلطة ، مما لا قيام للحياة الانسانية في بنائها المادي ، ووجودها المعنوي الأمثل ، إلا به .

هذا ، وبعد التدبر في مفهوم الحرية في الاسلام ، وما تركز فيه من عنصر الواجب ، واتصالها بالمقاصد الأصلية في التشريع ، على اختلاف أنواعها ومراتبها ، يستخلص من ذلك أمران هما على جانب عظيم من الأهمية .

أولها : أن عنصر الواجب ينهض بالتكافل الاجتماعي الملزم ، وهو منشأ ما يسمى اليوم (بالعقوق الجديدة) وهي العقوق الاجتماعية والاقتصادية ، اذ كانت التشريعات الوضعية حتى أوائل هذا القرن لا تعرف غير العقوق السياسية ، من حق الترشيح والانتخاب وتولّي الوظائف العامة ، وحرية الراي والتعبير ، وما اليه ، وهي حقوق جوفاء لا تعبر عن مضمون واقعي حقيقي ، اذا بقي الانسان محروماً من حقوقه الاجتماعية على النحو الذي بينا .

الثاني : ان المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، هي من (الشمول) بحيث ينسدرج في مضمونها كافة الحقوق ، ما كان منها ذا مضمون ديني أو خلقي ، أو سياسي ، أو اقتصادي ، أو اجتماعي ، وما الى ذلك ، مما يتعلق بجميع نواحي الحياة ، مادياً ومعنوياً ، فكانت تلك الحقوق الجديدة التي لم تُعرف الا في هذا القرن ، مقررّة في التشريع الاسلامي فيما رسم من مقاصد وغايات ، وما شرع من سبل عملية لتحقيقها وتنسيبها وحفظها .

ز - اتصال حقوق الانسان ، بالتكليف الملزم والقائم على عنصر عقدي ، سبلاً عملية لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، في أي بيئة أو عصر وجد ، يجعل من تلك الحقوق - على تنوع متعلقاتها وموضوعاتها - استجابة عملية والعية لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الانسانية ، دون اهمال أو تجاهل لأي منها .

كل تشريع لا يقوم على أساس من عناصر أو مقومات الفطرة الانسانية ، مكتوب له الاخفاق في ميدان التجربة والتطبيق ، اذ التشريع للانسان ، فالفطرة الباطنة تتصل بالمقل ، وبالوجدان والضمير ، وبالعاطفة ، وبالاستطاعة ، وبالإرادة الحرة ، كل أولئك من الملكات العليا المودعة في الانسان فطرة ، وكذلك من الملكات الدنيا ، من الغرائز الأولية ،

فاقامة المذهب الاقتصادي مثلا على أساس من منطلق العقل وحده ، أو الجانب المادي من الفطرة ، الثنات على سائر مقوماتها ، أو تجاهل لما تقتضيه سائر ملكاتها ، وأبعادها .

وكذلك اقامة الحرية مطلقة ، بحيث تتخذ مظهرا لما تمليه الفرائض والشهوات والمنافع الفردية الخالصة ، دون توجيه وتسييد ، أو محاولة لاقامة « التوازن » بين هذه الحريات ، وبين الصالح العام ، مما يمليه منطلق العقل والوجدان ، وخلقية الارادة ، تؤول الى أن تهدم هذه الحريات نفسها بنفسها ، على أن عنصرا واحدا من عناصر الفطرة غير كاف لاقامة نظام اجتماعي متوازن ومتكامل .

وعلى هذا فان الملكات العليا للانسان ، من العقل والضمير ، والارادة وكذلك الفرائض الأولية ، السليقية هي التي تولاهم التشريع الاسلامي ، بالتبصير والتوعية والاحياء ، والتقويم ، فضلا عن سلطان الروح ، وسؤدد العقيدة الحقنة .

واذا كانت « حقوق الانسان » في الاسلام بهذه المثابة ، من التنوع في موضوعاتها ماديًا ومعنويًا ، استجابة لما تقتضيه عناصر الفطرة كافة ، استتبع تطبيقها عملا ، معاني خلقية ، وانسانية ، واجتماعية ، واقتصادية ، بالبداهة ، مما يترك أثره في المسالك السياسية ، ولا يتسع المقام هنا للتفصيل والتمثيل ، اكتفاء بالبحث في أصول حقوق الانسان .

ج - الانسان - بمقتضى النظر الشرعي - لم يخلق حُرًا ، وانما خلق ليكون حُرًا ، لانه قبل الشرع لم يكن شيئًا مذكورًا ، وبالتكليف والمسؤولية - والتكليف تشریف ، بما يستلزم الحرية ويدعمها - أصبح ذا قدر وشأن بنص الكتاب العزيز .

وقلنا ايضا في مقال سبق (٢٨) ان هذه المعاني كانت مفقودة في كثير من بقاع الأرض بحكم الطغيان والاستعلاء ، والاستغلال ، حتى كان الانسان لقى مُضَيِّعًا ، برهان ذلك ، الجاهلية الأولى في جزيرة العرب ، وأوروبا قبيل الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، حيث كان الاناسي يذهبون قربانا على هياكل العظيمة الشخصية للوكةا ، ولا يستشهدون من أجل الصالح الانساني العام ، أو اعلام كلمة الحق ، وقد أشار القرآن الكريم الى مثل هذا الوضع القاسم الذي مس كيان الانسان نفسه ، حيثما كان ، وأتى على شخصيته المعنوية ، فقوض بنيانها ، بما سلبه حقوقه وحرياته ، أشار الى ذلك بقوله عز وجل : « هل أتى على الانسان حين من الدهر ، لم يكن شيئًا مذكورًا » (٢٩) مما يؤكد ما قررنا أنفًا ، من أن الانسان لم يخلق حُرًا ، وانما خلق ليكون حُرًا ، وذلك ، منذ أن أصبح يمتد بانة مكلف ومسؤول ، بما حمل من أمانة التكليف التي حررتة اعتقادًا وعملا ، حسبما سن هذا التشريع ورسم .

يرشدك الى هذا ، ما جاء في تفسير الامام القرطبي ، لازية الكريمة المشار اليها « لم يكن شيئًا مذكورًا » أي السمع يكن ذا قدر وخطر . . . فقد أتى على الانسان حين لم يكن له قدر ، ثم لما حملة الله تعالى أمانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض والبهائم ، ظهر فضله على الكل ، وصار شيئًا مذكورًا ، ذا قدر وشرف وخطر » (٣٠) وهذا بيِّن .

وإذا كانت أمانة التكليف منشأ الحقوق والحريات ، كانت هذه الحقوق والحريات نفسها هي مادة الابتلاء ضرورة ، ممارسة وعمل ، وهذا هو المشار إليه بعد ذلك في قوله تعالى : « انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه ، فجعلناه سميعا بصيرا ، انشا هديناه السبيل ، اما شاكرا ، واما كفورا » .

على أن قدّر الانسان وخطره الذي نوهت به الآية الكريمة ، بما منح من حقوق وحريات ، إذا كان أساسها أمانة التكليف ، كما رأيت ، وعلى النحو الذي بينا في تفسير الامام القرطبي ، فإن هذه الأمانة هي منشأ ما لله تعالى من حق خالص في كل حق وحرية من حقوق الانسان وحرياته أيضا ، وحق الله تعالى هذا ، يمثل عنصر الواجب فيها ، وهو رعاية حق الغير ، ولا سيما المجتمع ، بل الانسانية بعام ، بحيث لا يجوز اسقاطه أو التهاون في أمره ، لأن تفسير حق الله تعالى هنا - وهو سبحانه منزه عن الحاجة الى الحقوق - يكونه متعلق المصلحة الانسانية العليا التي ينبغي أن يلحظها المكلف إثبات ممارسته لحقوقه يؤكد ما ذكرنا ، لأن القدر الالهي قد أتى على عاتق الانسان الفرد واجب السعي الجاد المخلص لتحقيقها ، ولو بالتضحية بالنفس والمال ، فضلا عن تحقيق مصالحه الذاتية ، وعلى أساس من التوازن والتكافل بينهما ، بحيث يؤثر الأولى عند استحكام التعارض ، ولا نجد لهذا المعنى العظيم نظيرا في أي تشريع وضعي ، فيما اعتقد ، على أن هذا الحق الخالص لله تعالى في حياة الانسان ، يقوم على حقائق وجودية تنهض بها فلسفة هذا التشريع .

ط - الحقائق الوجودية التي تقوم عليها حقوق الانسان وتسوغها في هذا التشريع العظيم ، ماثلة في الكون والحياة ، من أصلها ما يلي :

أ - مركز الانسان في الكون ، تجاه سائر الخليقة المسخرة له ، من السموات والأرض وما بينهما ، تسخييرا واقعيا ، لاوهما ، ولا مفترضا ، لأن وجود الانسان على هذا الكون ، وتصرفه فيه ، بل وفي أجواز فضائه الخارجي ، ليس أمرا خياليا ، وذلك ، تمكينا له من أداء مهمته الكبرى التي رسمتها ، وأوجبتها ، وحددت مسارها ، ووسائلها ، أمانة التكليف التي هو محورها ، عبودية خالصة لله عز وجل ، واصلاحا وعمارة للعالم ، واقامة للعدل المطلق في جناباتها ، حقا انسانيا مشتركا بين البشر ، بما يحقق مصلحته الذاتية ، والمصلحة الانسانية العليا معا ، وهذا هو تفسير حق الله تعالى الذي هو عنصر جوهري في كل حق من حقوق الانسان .

ب - اعداد الانسان اعدادا فطريا خاصا ، ظاهرا وباطنا ، جسدا وعقلا وروحا ، ووجدانا وهوائنا ، وإرادة ، واستطاعة ، أي على تقويم خاص تقتضيه امكانية انفاذ أمانة التكليف ، في مستواها ، وبحد غايتها ، مصداقا لقوله تعالى :

« لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » .

ومن هنا ، تجد سر هذه الحقيقة الوجودية في قوله سبحانه فيما يتعلق بأصل حق الحياة الذي يتفرع عنه كافة حقوقه : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ، الا بالحق (٣١) » ،

وهو ما أشرت إليه في مقال سابق من أن النهي في قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس ، يفيد التحريم القاطع ، موجباً وأثراً للنهي الصريح ، إذ هو الأصل فيه ، ولا صارف يصرفه عن موجهه الأصلي هذا . »

وأما قوله تعالى بعد ذلك : « التي حرم الله إلا بالحق » ، يفيد أن الأصل في « النفس الإنسانية » ، هو الحرمة والعصمة بمقتضى الشرائع السماوية كافة ، لا بمقتضى التشريع الإسلامي فحسب ، وهو معنى يحتمله هذا النص القرآني ، كما ترى ، أي لا تقتلوا النفس الإنسانية التي حرم الله قتلها في كافة شرائع السماوية ، غير أن ثمة معنى آخر يحتمله نص الآية الكريمة - وهو الأرجح لي نظرنا - أن الأصل في النفس الإنسانية هو « العصمة » بحكم الخلق والإيجاد ذاته ، إذ الحكمة الإلهية من تكوين هذه « البنية » في أحسن تقويم ، وبما صورها سبحانه فأحسن تصويرها ، وبما نفث فيها باريها من روحه سبحانه ، كل أولئك يقتضي هذه « العصمة » ويوجبها ، بمجرد هذا الخلق والإيجاد في حد ذاته ، كما نوهنا ، وهو ما يقضي به المنطق العقلي العام ، فضلاً عن الشرائع السماوية ، مما يستلزم بالتالي - تحقيقاً لتلك الحكمة من خلقه ، فيما رسم لها من الغايات والمقاصد التي خلقت هذه « البنية » من أجلها ، بل وفرضت هذه التكاليف بعد ذلك ، وهي مناشيء حقوق الإنسان سبباً لعملية لتحقيقها ، كما بينا ، ومحور ذلك كله هذا الإنسان - أقول مما يستلزم بالتالي أن يكون تقديره حق الحياة ، للإنسان ، وما يتفرع عنه من كافة حقوقه ، وحرياته في نظر هذا التشريع ، قائماً على أساس من تلك الحقيقة الوجودية التي هي منشأ حق الله تعالى في حياة كل إنسان .

ج - استغلافه في الأرض ، واقفاً ، ومنفصلاً على سائر المخلوقات ، ثم انزال الشرائع السماوية وإرسال الرسل ، من أجله ، ليتفق سعيه المسؤول في الأرض ، مع سمو مكانته التي بواه القدر الإلهي إياها في هذا الوجود ، أو بالأحرى لتتنسق مهمته العظمى مع تقويم فطرته ، مما جعل حياته - في نظر هذا التشريع - مصدر نفع عام مشترك ، أو مقصداً أساسياً ترتد إليه المصالح كلها في المجتمع البشري ، ولا يتم هذا إلا على أساس وجوب أن يعيا الإنسان ضرورة ، وأن تصان حياته ، صوناً حقيقياً وجدياً ، وكذلك سائر حقوقه التي تنتمي هذه الحياة ، لما تعلق بها من مقاصد عليا ، قرورتها سنة التكليف والابتلاء ، تحقيقاً لإرادة الله عز وجل ، في « الخلق والأمر » فكان الإنسان هو الوسيلة وهو الغاية معا ، أما الخلق ، فظاهر ، وأما الأمر فهو التكليف ، « لأنه الخلق والأمر » والإنسان قبل ذلك أو بدونه ، همّلاً مضاعاً ، وهو وإن كان يعيش في هذه الدنيا ، ولكن على غير المستوى الإنساني الرفيع الذي أراد الله تعالى رفعه إليه ، مصداقاً لقوله تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها ، فأتبعه الشيطان ، فكان من الغاوين ، ولو شنأنا لرفعناه بها ، ولكنه أخلد إلى الأرض ، واتبع هواه » .

ي - جماع حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ، تقررت في مبادئ ثلاثة : الحرية ، والعصمة ، والملكية .

أما « العصمة » فتعني مصونية الحرمات ، من الدين ، والنفس ، والمقل والعرض ، والمال .

وكل أولئك حق مقرر مصون للمواطن في الدولة ، مسلماً كان أم غير مسلم ، على السواء . أما بالنسبة الى المسلم فبالسلامه ، اذ الاسلام هو مناط عصمته ، نفساً ومالاً وعرضاً ، حيثما كان ، ولا يهدر 'أي' منها ، ولو وقع أسيراً في يد عدو ، أو استبيحت أمواله وأراضيه باستيلاء قاهر في حرب عدوانية ، فلا تزول عنه ملكية أمواله اذا استولى عليها العدو قهراً ، وبقوة السلاح .

وأما المواطن غير المسلم ، فإن عصمته ثابتة بولائه السياسي الذي تستقر على مقتضاه مواطنته وجنسيته الدائمة في الدولة ، فكان معصوماً دماً ومالاً وعرضاً وتديناً ، وله ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في النصفية والحكم ، دون تمييز بعرق ، أو لون أو لغة أو عنصر ، أو دين ، بينما لا تزال تجد اليوم دولا عريقة في الحضارة والمدنية المادية ، تسن القوانين التي تميز بين مواطنيها البيض والمولودين ، في الحقوق حتى المدنية منها .

ك - اختلاف الألسنة والألوان - في فلسفة هذا التشريع - لا تمس حقوق الانسان ، لأن هذا الاختلاف أثر من آثار القوة المودعة في تقويم الفطرة الانسانية ، تمكيناً للانسان من التكيف والتجاوب مع البيئات على اختلافها ، موقعا ومناخا على وجه هذه الأرض ، ولتتم له النهوض بمهمة اصلاح الكون وتعميره في شتى بقاعه ، وان تصرفه سبحانه في تقويم الفطرة الانسانية ، وما أودع فيها من قوى وملكات ، كتصرفه في خلق السموات والأرض سواء بسواء ، آية من آيات قدرته عز وجل ، وبديع صنعته ، وليس للانسان فيه كسب ، فكان اللون اذن أمراً عارضاً غير كسبي ، ولا يمس جوهر الفطرة الانسانية ، انتقاصاً أو امتيازاً ، فاتخاذها معياراً للتمييز والتفاضل في حقوق الانسان ، اخلال بميزان العدل الالهي ، وعدوان على أصل الفطرة .

وبيان ذلك ، ان التمييز العنصري بين شعوب العالم ، على أساس اختلاف الألسنة والألوان بما يمس حقوق الانسان ، ينافي مبدأ العدل المطلق في الاسلام ، كما ينقض مبدأ المساواة بين الشعوب في الاعتبار الانساني الذي ثمرته الاستواء في هذه الحقوق ، ذلك ، لأن اختلاف الألوان أثر من آثار القوة المودعة في الفطرة الانسانية ، لتقدر المكلف على التجاوب مع البيئات المنثورة على وجه هذه الأرض ، مهما اختلفت موقعا ومناخا ، وذلك ما تقرره قضايا العلم ، فالانسان أنشئ وجد ، في خط الاستواء ، أو في القطب المتجمد الشمالي ، قادر - بحكم القوى المودعة في فطرته - أن يتكيف بمناخات تلك البيئات ، ليتم له التصرف فيها ، تبعاً لنماء تلك القدرات فيه ، فكانت هذه القوة المودعة في أصل فطرته ، من آثار خلق الله في تقويمها ، وآية من آيات قدرته سبحانه ، كتصرفه في خلق السموات والأرض ، وما أودع فيها من سنن تسير بمقتضاها ، يؤكد هذا قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف السنتكم واللوانكم ، والاقتران في النظم ، يوجب الاقتران في الحكم ، والحكمة .

وتأسيساً على هذا ، فإن الألوان أمور عارضة غير كسبية هي نتيجة للقدرة على التكيف وأثر للتجاوب مع آثار البيئات التي اختلفت مواقعها ومناخاتها على وجه هذه الأرض ،

فلا يد للإنسان في طرونها ، ولولا هذه القوة ، على التكيف التي برأ الله تعالى الفطرة عليها ، لما وسع الإنسان القيام بمسؤولية تعمير الكون ، وإصلاحه في كافة مناطقه ، وبيئاته وفي ظروف مناخاته المختلفة ، ولا نحصر ذلك في بقاع معينة محدودة لعدم تمكنه من التكيف والتجاوب مع سائر البقاع والبيئات ، مما يتنافى مع مقتضيات التكليف العام للمجتمع البشري في كافة مواقفه وبيئاته ومناخاته .

تلك قوة فطرية عامة قد أعدت في أصل فطرة التكوين ، على نحو يحقق الغاية القصوى من الوجود الانساني كله على وجه هذه الأرض ، في أحقابه المتطاولة ، فجام مطابقاً لمعوم التكليف ، وشمول الإصلاح العالمي ، واستقت بذلك مكونات الفطرة مع مقتضيات عموم التكليف ، وهذا من الحقائق الوجودية التي يقوم عليها هذا التشريع العظيم ، كما بينا آنفاً ، تنفيذاً لسياسته العليا في الإصلاح والإصلاح العالمي .

وأيضاً ، لما كانت هذه الألوان أثراً لقوة عامة مودعة في الفطرة الانسانية ، حيثما كانت ، فلا تصلح بالتالي أساساً للتمييز ، لأنها قوة عامة مشتركة في البشر كافة ، فهم فيها سواء ، وإن تلوئت مظاهرها ، مما يدل على « وحدة جوهر الفطرة » قوى وملكات ، والألوان من آثارها وليست عناصر تكوينية متميزة فيها ، الأمر الذي يستلزم بالضرورة ، اعتبار كل تمييز يقوم على اللونية الطارئة ، ظلماً وعدواناً ، لمنافاته لطبائع الأشياء ، وحقائق الوجود ، وجوهر فطرة التكوين ، لأن مناط الاستواء في الاعتبار الانساني هو وحدة الجوهر لا اختلاف العوارض ، بتأثير تغيرات مناخات مناطق الكون ، مصداقاً لقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساءً ، فكان اللون أمراً غير كسبي ، فلا يصلح بالتالي معياراً مسوغاً للتمييز والتفاضل في منطق الشرع الاسلامي ، ولا منطق العقل الانساني العام ، كما أسلفنا ، ذلك لأن التفاضل - فيما تقرره آيات كثيرة محكمة - قائم على معيار مشتق مما للإنسان فيه كسب أو خيرة أو عمل أو اجترار لقوله تعالى : « وأنّ ليس للإنسان الا ما سعى ، وأنّ سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الاوفى » (٣٣) « ولكل درجات مما عملوا » (٣٤) » لذا جاء القرآن العظيم يهدم أصل التمييز العنصري من القواعد ، لأنه منشأ الشرور في العالم ، وأوحى بإشارته الى أن هذا الاختلاف في اللون واللفة ، أثر من آثار تصرف الخالق في شؤون خلقه ، تكويناً وإيجاداً ، كتصرفه في خلق السموات والأرض ، سواءً بسواء ، ولا كسب للإنسان فيه ، بل لا قبل له به ، لتعلقه بالقدره الإلهية ، مما ينبغي أن يتخذ دليلاً بيئياً على بديع صنعه ، واتقانه ، سبحانه ، لكل شيء خلقه ، وبذلك قضى الاسلام على أكبر سبب من أسباب الاضطراب العالمي ، وأعظم مثير للحروب العدوانية ، والاستعمارية والعنصرية ، بآرائه مبدأ المساواة ، بين الشعوب بهذا المعنى الانساني العالمي الشامل ، فكان أصلاً جوهرياً في سياسة الاسلام الخارجية العادلة ، يصون حقوق الإنسان العام ، حيثما كان .

ل - أهم المآخذ على مذهب الفرديين :

أولها - يؤخذ على الفرديين إطلاقهم للمصلحة الخاصة وحمايتها على حساب المصلحة العامة ، وأنهم ينكرونها أن يكون لهذه الأخيرة وجود وكيان مستقل ، بل يرونها

تتحقق ضمناً وتلقائياً بمجرد رعاية المصالح الخاصة ، لا اعتبارهم الحق الفردي « غاية » في ذاته ، بل هو « القيمة المحورية » الوحيدة التي تدور عليها أحكام التشريع جملة ، ولا ريب أن في هذا النظر اهداراً للمصالح العام ، وهو ظلم كبير ينكره الاسلام انكاراً شديداً ، ويعتبره منافياً لنظامه الشرعي العام ، لما تقرر في قواعده المحكمة من أن : « المصلحة العامة مقدمة » (٣٥) وأنه : « يتعمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام » (٣٦) .

ثانياً - ان من المناهضة لطبيعة الحق نفسه ، زعمهم بأن الحق صفة طبيعية للانسان الفرد ، خلق مزوداً به ، منذ نشأته الأولى ، ومعلوم أن هذا شأن الانسان المنزول ، أو « انسان الغاب » وهو لا وجود له الا في مخيلة أصحاب هذا المذهب ، ذلك أن الحق بطبيعته ، لا ينشأ الا في وسط اجتماعي ، ويتولى الشارع نفسه انشاءه ، وتحديد مفهومه ، وتنظيم ممارسته ، على نحو يصون مصلحة ذي الحق ، ومصلحة الغير أيضاً ، من الفرد والمجتمع ، في أن معاً ، فضلاً عن أن الانسان مدني بالطبع ، لا يمكنه العيش الا في وسط اجتماعي .

هذا ، وقد انصرف عن هذا المذهب معظم دول العالم ، أو عدلوا كثيراً من مقتضياته في تشريعاتهم القائمة ، تفادياً لتطرفه في الفردية .

ثالثاً - أن منطق مذهبهم قاض بأن « العدل » اضحى رهناً بالارادة أو الحرية المطلقة للانسان الفرد ، فما تستقر عليه هذه الارادة المطلقة في التصرف وترتضيه ، كان هو « العدل » بعينه ، بقطع النظر عن البواهب والنتائج ، وفي هذا هدم لمبدأ « التكافل الاجتماعي » الذي هو أساس الحياة الانسانية في وجودها المادي والمعنوي ، فضلاً عن أن الارادة الانسانية كثيراً ما تطغى بدافع الأثرة والانانية ، والنزعة الغريزية المفرطة في الاستحواذ على أكبر قدر من المنافع المادية ، وتأثيل الثروة ، أو قد يفضي التصرف بمقتضى الارادة المطلقة الى مآلات من الضرر والفساد الممنوع ، هذا فضلاً عما تؤدي اليه الظروف من نتائج ضرورية تلقائياً ، ولو كان القصد حسناً ، مما لا يقره العقل والشرع ، لتنافيه ومبدأ وجوب المحافظة على « حق الغير » .

رابعاً - وجه مجافاة المذهب الفردي لمعنى « العدل » في الاسلام .

نسارع الى القول بأن التشريع الاسلامي ، لا يحمي « المصلحة الخاصة » على حساب « المصلحة العامة » بحيث يقدم الأولى على الثانية عند التعارض ، اذا استحال التوفيق ، ذلك ، لأن اهدار المصلحة العامة - في نظر الاسلام - شر كبير ، وضرر عظيم ، ولذا أطلق عليها الأصوليون « حق الله » كما أشرنا ، وفسروا نسبة هذا الحق الى الله تعالى - مع أنه سبحانه غني عن الحقوق - بعظيم خطرهما ، وشمول نفعهما ، ولا معنى للمصالح العام الا هذا .

والاسلام اذ يحرص على « الحقوق الخاصة » ، ويمتبرها عنصراً جوهرياً في « القيمة المحورية » التي تدور عليها أحكامه ، قواعد وجزيئات ، بل ومفاهيم كبرى ونظريات ، لا يجعل أيّاً منها - من حيث المفهوم - معنى ذاتياً فردياً خالصاً ، مبتوراً عن المصالح العام ، بلليل أنه لم يشرعه مقصوراً على المصالح الذاتية لصاحبه ، وانما ينظم الاسلام الحقوق

الفردية ، سواء أكانت حريات عامة ، أم حقوقاً بالمعنى الدقيق ، ينظمها في إطار المصلحة العامة ، تأكيداً منه لحقيقة تشريعية هامة مؤداها أنه : لا يجوز أن تُفهم تلك الحقوق نظراً ، أو تمارس عملاً إلا على نحو لا يمس « حق الغير » من الفرد والمجتمع ، وهذا هو العنصر الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في التشريع الاسلامي .

وعلى هذا ، فالاسلام لا يوجب قيام « مشروعية » أصل الحق فحسب ، بل يتطلب أيضاً ، « مشروعية » وجوه استعماله أيضاً ، مما يستلزم قطعاً انتفاء الحرية المطلقة في استعمال الحقوق ، أو ممارسة الحريات ، وهو معنى جديد لم تغفل به التشريعات الوضعية ، بل لم تهتد إليه الا في أوائل هذا القرن العشرين ، وعلى نحو محدود ومبهم .

على أن الاسلام يرى - وبحق - أن «العدل» في التعامل ، ينبغي ألا يترك لارادات الأفراد باطلاق ، دون توجيه ، وتشريع ملزم ، يحملها على انتهاج سبيل العدل ، كرهاً ، ان لم تسلكه طوعاً ، لمكان الأثرة والأنانية المتأصلة في الجبلة الانسانية ، وهي علة بني بعضهم على بعض .

ومعنى هذا ، ان مساواة صاحب الحق بثور شرعاً عن آثار تصرفه فيه ، ولو غير متجاوز حدوده الموضوعية ، اذا كان على كيفية ، تسبب ضرراً « للغير » غير مألوف ، أو كان على قدر معين من الجسامة ، سواء أكان ذلك الغير فرداً أم جماعة ، على الرغم من استناده في تصرفه أصلاً الى حق مشروع في ذاته ، لأن مفسدة المال قد غلبت مصلحة الأصل ، اذ هو النتيجة العملية الواقعة أو المتوقعة ، منعا من الاستمرار في التسبب في حدوثها ، أو دفعاً لها قبل الوقوع .

هذا وسبيل تبين طبيعة النتائج ومبلغ جسامتها ، من النفع أو الضرر انما يكون « بالموازنة » بين ما يمود على صاحب الحق من نفع مشروع ، شرع الحق أساساً لاستجلابه ، وبين ما يلحق الغير من ضرر لازم ، أو فساد ممنوع ، حتى اذا ساوت هذه تلك ، أو زادت عنها ، كان التسبب في ذلك غير مشروع (٣٧) ، ووجب قطعه ، ولو كان ناشئاً عن حق أو حرية ، لأن دور المفساد المساوية أو الراجعة مقدم على جلب المصالح ، أيا كان منشؤها ، يقول الامام الشافعي : « ولا مصلحة تُشَوِّع مطلقاً مع امكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد عنها » (٣٨) . تحقيقاً للمعنى الاجتماعي والانساني في كل حق فردي .

٢ - المصلحة الفردية التي شرع الحق أو الحرية من أجلها - في التشريع الاسلامي - لا تقف عقبة في سبيل الصالح العام ، ولا تحول دون تقدمه وازدهاره ، لأنه يقيم « قانون التوازن » فيما يتعلق بالمصالح الفردية المتعارضة بعضها قبل بعض في النشاط الاقتصادي ، بوجه خاص ، حيث ينسّق بينها ، فيقدم ما هو أجلنى وأكثر نفعاً في الواقع المعاش ، وعلى ضوء من الخبرة العلمية المتخصصة ، كما يقيم هذا « التوازن » - ومن باب أولى - بينها وبين المصلحة العامة ، ويقدم هذه الأخيرة وجوباً اذا استحال التوفيق ، وهذا أصل عتيق ينهض بالمعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في الاسلام ، كما أسلفنا .

ن - المعنى الفردي الاناني الغالض للحق أو الحرية ، بما يوجب التصرف المطلق في ممارستهما ، ليس أصلاً من أصول الاسلام .

وتأسيساً على هذا ، فإن مبدأ الحرية المطلقة في النشاط الاقتصادي : والاجتماعي ، بما يستلزم إطلاقها غالباً من اسقاط المعنى الاجتماعي والانساني الذي يتمثل في الاضرار بالمجتمع ، أو كان من شأنها ذلك ، ليست أصلاً من أصولنا ، لما بينا من منافاتها للمشروعية والعدل ، كما رأيت .

وأيضاً ، الحقوق في الاسلام غائية ، وليست هي غاية في ذاتها ، على النحو الذي رأينا عند الفرديين تطرفاً وغلواً ، بمعنى ان كلاً منها شرع وسيلة لغاية محددة مرسومة هي المصلحة التي توخى الشارع تحقيقها في المجتمع من اصل تشريع الحق نفسه ، فينبغي على المكلف أن يتصرف فيها بمنحه الشارع من حق ، عين الغاية التي رسمها الشارع له ، لا يتكسبها أو يعيد عنها ، حتى يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد المشرع في التشريع ، وهذا ينافي الاطلاق في التصرف بداهة ، والا كانت المناقضة ، فالحق وغايته إذن مقترنان نظراً وعملاً ، تشريعاً وممارسة .

يقول الامام الشاطبي في هذا الصدد : « قصد الشارع من المكلف ، أن يكون قصده في العمل ، موافقاً لقصد الله في التشريع » (٣٩) ويقول في موضع آخر ، مؤكداً هذا المعنى : من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له ، فقد ناقض الشريعة ، ومن ناقضها فعمله في المناقضة باطل ، فما يؤدي اليها باطل » (٤٠) فالمنافضة إذن هي علة البطلان ، مما يؤكد معنى الغائية في الحق .

ويعمل الامام الشاطبي هذا البطلان بقوله : « اما ان العمل المناقض باطل ، فظاهر ، فان المشروعات (٤١) انما وضعت لتحقيق المصالح ، ودرء المفاسد ، فاذا خولفت ، لم يكن في تلك الافعال التي خولفت بها جلب مصلحة ، أو درء مفسدة » (٤٢) وهذا صريح في المناقضة التي تؤدي الى العكس ، وهو جلب المفاسد ودرء المصالح ، وهو خلاف ما يقضي به سنن المشروعات ، بل لا يتصور في تشريع الله ورسوله .

وهذا ما أشار اليه الامام مالك والكاساني ، والزيلعي ، والشوكاني ، والشاطبي ، والمز بن عبد السلام وابن القيم وأستاذ ابن تيمية (٤٣) ، وغيرهم .

وايضاً ، تبدو جوهرية المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في الاسلام ، وارتباطه بمعنى العدل ، وجوداً وعلماً ، فيما يرشدك اليه الامام الكاساني ، ملحظاً قوياً في الاستدلال على تحريم الاحتكار ، وهو ابتناؤه حكم التحريم - فضلاً عن الأدلة النقلية من السنة - على معنى « الظلم » (٤٤) استدلالاً عقلياً ، والظلم في الاسلام محرم قطعاً ، ولا معنى للظلم ، الا سقوط العدل ، ومعلوم ان لا منشأ « للظلم » في الاحتكار الا آثاره من الاضرار بالمجتمع اجمعاً ، وهذا نتيجة التصرف للحرية المطلقة في حق الملك ، فكان هذا الاطلاق مفضياً الى الظلم غالباً - كما ترى - أو هو مظنة ذلك ، وهو ما لا يجيزه الاسلام بحال من الأحوال ، بل اعتبره كبيرة من الكبائر (٤٥) .

فاذا ثبت أن الاضرار بالمجتمع عن طريق التصرف في حق الملك « ظلم » ، يجب رفعه ، وقطع التسبب فيه ، صوناً لكيان المجتمع أو المصالح العام ، عن الاضرار به ، من خلال

التصرف المطلق في الحق الفردي ، فذلك رعاية للمعنى الاجتماعي والانساني فيه ، عدلاً بحيث ترتبط به المشروعية والعدل .

فتلخص ، انه اذا كان اسقاط المعنى الانساني من مفهوم الحق الفردي ، بالحرية المطلقة في التصرف فيه كسباً وانتفاعاً ، بما يؤول الى الاضرار بالغير فرداً أو جماعة ، ظلماً ، فان التقيد بمراعاة ذلك المعنى ، وتوجيه التصرف على نحو يحققه عملاً ، ويصون « حق الغير » هو عدل لا ريب فيه ، بل هو من أقوى صور العدل في الاسلام ، لوصف « حق الغير » هذا بأنه « حق الله » ، إشارة الى وجوب تقديره واعتباره وعدم جواز اسقاطه بحال ، كما أسلفنا ، وهو في حقيقته أساس « التكافل الاجتماعي الملزم في التشريع الاسلامي » .

فتبين بجلال منافية الحرية المطلقة ومنها الحرية الاقتصادية - لمقتضيات المشروعية والعدل في الاسلام .

ص - المصلحة العامة هي أساس الالتزام السياسي في الدولة .

هذا ، والاسلام يجعل من « المصلحة العامة » أساس مشروعية الولاية الكبرى في الدولة ، وسبب الالتزام السياسي ، يرشدك الى هذا ، قول الرسول ﷺ « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، والامام راع ومسؤول عن رعيته » الحديث . . .

ولا جرم ، ان المسؤولية عن الرعية انما هي المسؤولية عن « مصلحة الرعية » وهي المصلحة العامة بعينها ، ولهذا اشتق العلماء القاعدة المحكمة التي تتعلق بالتصرف السياسي بوجه خاص : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » (٤٦) .

اما ان الامة مصلحة عامة جوهرية مستقلة تملكها بحكم كونها ذات شخصية اعتبارية ، تفرض على كل فرد من أفرادها ، أن يلبي حاجتها فيما يملك من حق ، أداء لوظيفته الاجتماعية ، وتحقيقاً لما تضمنه مفهومه من معنى اجتماعي هو جزء من مناهج مشروعية التصرف فيه ، فذلك ما يقرره الامام ابن القيم بقوله : « وحاجة المسلمين الى الطعام واللباس ، وغير ذلك ، مصلحة عامة ، ليس الحق فيها لواحد بعينه » (٤٧) .

وهذا ما أكدته الامام الشاطبي أيضاً ، ولكن بتعبير آخر كما أشرنا من قبل ، اذ أطلق عليه « حق الله تعالى صرفاً في حق العبد ، أي في حق الانسان الفرد ، وحق الله هو الصالح العام ، في أحد معنييه » .

هذا ، ويمكن للباحث المتعمق في هذا الأصل ، أن يستخلص الحقائق التشريعية التي تنهض عليها حقوق الانسان في الاسلام :

أولاً - ان الأصل عصمة الانسان في نفسه ، وماله ، وعرضه ، فلا يضر أحد في حقوقه وحرياته العامة من قبل غيره من الأفراد ، لا على سبيل الاهتمام لحسب ، لأن هذا مقرر في جميع الشرائع ، بل تحت ستار الحق ، أو الحرية العامة ، أي من التعسف في استعمالها ، لأن الضرر في حد ذاته - المادي منه والمعنوي - دون وجه حق ، ممنوع شرعاً أي كان منشؤه ، اذ « لا ضرر ولا ضرار » في الاسلام باطلاق ، وبيان ذلك ، ان تلك

« المصلحة » في نظر الاسلام - ليست حقاً فردياً أو شخصياً خالصاً لصاحبها ، أو كما يطلق عليها « حقوق الشخصية » بل لله تعالى فيها حق كامل أيضاً ، ولا خيرة فيها للعباد ، كما يقول الامام الشاطبي : « لأنها من حق الله تعالى صرفاً في حق العبد » بمعنى أنها من النظام الشرعي العام ، لاتصال هذه « المصلحة » أو الشخصية المعنوية للانسان الفرد ، بالمصلحة العامة الجوهرية ، ولو كانت هي في اصلها حقوقاً فردية ، وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع في مقامه مفصلاً ، ان شاء الله تعالى . .

فشئت بجلاء ما قلنا آنفاً ، من أن الحقوق الفردية ، والحريات العامة في الاسلام ، منظور اليها من خلال المصلحة العليا للمجتمع ، والا فلماذا تقرر كونها من حقوق الله تعالى ، مع انها - في الأصل - حقوق شخصية للأفراد؟ مستوى رفيع من التشريع الالهي الغالد الذي يرسي اصول التكافل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الملزم ، بين الافراد بعضهم قبل بعض ، وبينهم وبين المجتمع لوحدة المصلحة والمصير ، لم تقترب منه ارقى التشريعات العالمية ، حتى يومنا هذا ، بما فيها وثيقة اعلان حقوق الانسان .

ولست الآن بصدد البحث في تفاصيل تلك الحريات العامة ، أو الحقوق الخاصة ، كلاء على حده في التشريع الاسلامي ، بل في اصول حقوق الانسان كما نوهت آنفاً .

ثانياً - ان الاسلام اذ يربط المشروعية بالمعنى الاجتماعي للحق ، يكفل بذلك انسجام الحقوق والحريات ، ولا يسمح أبداً بقيام التناقض بينهما ، ولا سيما أبان ممارسة سلطات الحق ، وقت الأزمات ، وهذا هو معنى ما يسمى « الوظيفة الاجتماعية للحق » التي قررها الاسلام منذ امد بعيد ، على نحو عملي ، بحيث جعلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمعنى العدل فيه ، لأن سقوط هذه « الوظيفة » انما يعني انتفاء المعنى الاجتماعي في الحق ، وانتفاء هذا المعنى يستلزم حتماً وبالضرورة انتفاء المشروعية - كما قدمنا - ولا عدل حيث لا مشروعية ، وهذا هو التعسف بمبینه .

نثبت ، ان المفهوم المزدوج للحق الخاص ، من الذاتية والاجتماعية معا ، تصورا ، ووقوعا ، هو الذي حرص التشريع الاسلامي الحرص كله على تاصيله في هذا المفهوم ، بحيث جملة جزأ من مضمون العدل فيه ، كما رأيت ، الامر الذي يجالي معنى الفردية والاطلاق مجافاة بيئة .

ثالثاً - ليس معنى هذا ، ولا من مقتضاه ، ان « الحق » في الاسلام ، هو بذاته وظيفة اجتماعية ، لأن هذا المعنى ، يلني - في الواقع - فكرة الحق أصلاً ، اذ يصيِّره مجرد مركز يحتله صاحبه لتحقيق الصالح العام ، دون صالحه الذاتي ، ومعلوم بداهة ، ان المنظور اليه في الحق بمناه الخاص ، هو المصلحة أو الميزة الشخصية لصاحبه أولاً ، بل هذا هو المقصود في أساس تشريعه قصداً أولياً ، والا ما كان حقاً خاصاً ، فالحق في الاسلام ، « ذو وظيفة اجتماعية » لمكان « عنصر الذاتية » في مفهومه الى جانب هذه الوظيفة الاجتماعية التي ترمي ، حق الغير من الفرد والمجتمع ، مما يتبين بالتالي على ذي الحق - بمقتضى هذا التشريع - ان يقيم ، التوازن ، بينهما في العمل والممارسة ما أمكن ، أداء لهذه الوظيفة التي تتركز في

المحافظة على الحقين معاً ، دون افتئات أحدهما على الآخر ، عدلاً ومصلحة ، حتى إذا أهمل المكلف ذلك ، قامت الدولة بحمله على تحقيقه إلزاماً ، وذلك عن طريق الفراغ هذا المبدأ في التنظيم الأمر ، لأن مهمة رئيس الدولة العادل ، حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي ، على حد تعبير فقهاء السياسة المسلمين ، ورعاية الصالح العام ، ولأن من المقرر في سياسة التشريع الإسلامي ، أن كل مبدأ أو تصرف يلزم العمل به بمقتضى الوازع الديني في الأصل ، يجب أن يجعل ملزماً بأفراغه في نظام سلطوي دنيوي آمر ، إذا رق وازع الدين ، أو ضعف ، لأن مقصود الشارع الحكيم تنفيذ شرائعه في الخلق ، ولأن الله يزج بالسلطان ، ما لا يزج بالقرآن •

رابعاً - أن الحريات العامة ، والحقوق الخاصة ، وفي مقدمتها « حق الملكية » من حقوق الله تعالى ، أي من النظام الشرعي العام الثابت - كما أشرنا - بحيث لا يجوز شرعاً إلغاؤها بحال ، وهذا هو معنى « حق الله » في أحد معنييه ، كما بينا • غير أنه يجب تقييدها بما قيدها به الشرع نفسه ، كلما اقتضت الظروف ذلك ، ولا سيما غير العادية منها ، تحقيقاً لمصلحة أرجح ، من مثل صيانة الأمن العام ، داخلاً وخارجاً ، أو إذا اقتضى ذلك المصلحة العامة الحقيقية ، وبقدرها ، على ما تقرره الخبرة العلمية المتخصصة ، منعاً للتعسف في استعمالها ، لما في التعسف من مناقضة قصد الشارع من أصل تشريعها •

هذا ، وما قيل من أن الاستغلال ، سبيله « حق الملك » مما يبرر إلغاءه ؛ مردود بأن لا تلازم بينهما ، فقد يكون حق الملك والاستغلال ، إذا ما روعي تلقائياً وبوازع ذاتي أو بتشريع ملزم - المعنى الاجتماعي والانساني الذي هو عنصر جوهري فيه شرعاً ، وإنما كان ، الاستغلال ، أثراً لحق الملك في حرمانه التشريع ، أو بعبارة أخرى ، إنما كان « الاستغلال » أثراً لحق الملك في مفهومه الفردي المطلق ، وهو ما لا يقره الاسلام ، بل يرفضه رفضاً باتاً ، لمنافاته لأصوله ومقاصده ومقتضى العدل فيه ، فهو إذن لا يتصل بالتشريع الاسلامي من قريب أو بعيد ، ولذا نرى الاسلام يحارب « الاستغلال » بشتى صوره حرباً لا هوادة فيها ، سواء تمثل في « الربا » أم في « الاحتكار » أم بيع الاسترسال (٤٨) أم بيع الاضطرار (٤٩) وشرائه ، أم المفالة في الأسعار ، وبخس الأجور ، أو غير ذلك من الصور التي تظهر مستقبلاً ، أو تتمخض عنها المعاملات في تطورها وتنوعها ، لوحدة المناط ، أقول ، حاربه محاربة (٥٠) لا هوادة فيها ، لاعتباره الاستغلال جريمة اجتماعية واقتصادية كبرى ، بالنصوص النقليية ، واتخذ وسائل تشريعية شتى لإحداها من ميدان التعامل ، ومنها الأصول التشريعية التي تنهض بمفهومه شرعاً ، وبما أرسى من دستور وقواعد تحكم وجوه استعماله ، وبما أقام من نظام « العسبة » الذي يتولى الاشراف العملي على ميادين التجارة والصناعة ، ومراقبة الأسعار في السوق ، وبخس الأجور ، وأيده بنظام « المفالم » الذي يقوم على القوة والرهبة والسلطة في تنفيذ التشريع الذي يقاوم الاستغلال بصورة عملية ناجمة ، كما يحارب « الفس » (٥١) في جميع صوره ، في الصناعة ، والتجارة ولا سيما في المواد الغذائية ، والفس من أكبر وسائل الاستغلال ، فضلاً عن كونه مصدراً للاضرار بالصحة العامة إذا كان في المواد الغذائية ، لقوله ﷺ : « من غشنا فليس منا » فثبت أنه من المنكرات التي تقتضي الزواج •

هذا ، ومؤيدات معاربة ، الاستغلال ، مبسطة في كتب الفقه الاسلامي على نحو تفصيلي ، فكان « الاستغلال » نتيجة لتعطيل هذا التشريع ، لا للعمل به .

وعلى هذا ، لم ير الاسلام في الغاء حق الملك تدبيراً متعيناً لمعاربة الاستغلال ، فثمة تدابير أخرى تحقق العدل ، وتمنع الاستغلال ، بل تجث أصوله ، وتبقى في الوقف نفسه - على حق الملك الذي هو أقوى مظهر للشخصية الانسانية ، وامتدادها في المجتمع من طريق ممارسة سلطاته ، فضلاً عن انه الحافز الذاتي للقوى للنشاط الاقتصادي والاجتماعي ، بلا مراء ، والمجال الواسع للتعبير عن الخصائص والملكات العليا في فطرة التكوين الانساني ، ولا نعتقد أن ثمة تقدماً حضارياً يتم ، ويستمر في نموه ، بدون هذا الانسان ، واتاحة المجال الحيوي امامه ليحقق فيه ذاتيته ، وملكاته النفسية ومواهبه ، لأنه هو الشخصية المفكرة العاقلة الحرة المسؤولة .

هذا فضلاً عن أن « حق الملك » في الاسلام - كما أسلفنا - يعمل في اطار الصالح العام لا يتمده ، فهو اذن ليس عقبة كؤودا يعترض سبيل تقدمه وازدهاره ، على النحو الذي رأينا في التشريعات الفردية ، حتى اذا اعترض سبيل المصلحة العامة ، سقطت مشروعية استعماله شرعاً ، كما بينا ، اذ ليس ثمة من معنى اجتماعي ينهض به مفهوم هذا الحق ، ولا وظيفة اجتماعية يؤديها ، حال اضراره بالصالح العام أو بالأفراد ، بل هذا هو التمسك والظلم بعينه مجسداً ، وهو ممنوع قطعاً ، وكان تقديم المصلحة العامة عليه حينئذ أمراً متعيناً ، درماً للظلم والضرر ، اذا استحال التوفيق ، أداء لوظيفة الحق الاجتماعية وتحقيقاً للتكافل الملزم

هذا ، وما يترتب على استئصال حق الملك من الأضرار والظلم ، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، والانسانية ، ما يجعل من العسر التسليم بمدالة التشريع الذي يعمد الى ذلك ، لما يستلزم من المصادرة لمقتضيات الفطرة الانسانية نفسها ، وأولها « حق التملك » أو قل « غريزة التملك » والتشريع لم يوجد ليكون ضداً على طبائع الأشياء قطعاً ، أو لقتل الحافز الذاتي الذي لاسبيل الى انكار أثره في النشاط الاقتصادي بوجه خاص ، فضلاً عن سد باب المجالات الحيوية أمام الانسان الفرد لتحقيق ذاتيته ، وما أوتي من ملكات ومواهب عقلية ونفسية عليا ، فمثل هذا التشريع مجافى للعدل ، ومكونات الواقع ، ومضاد لطبائع الأشياء ، وضار بالصالح العام ، وليس معنى هذا ، ان الاسلام لا يعترف بالملكية العامة أصلاً ، بل هي مقررة شرعاً ، وحق المجتمع في ملكيته العامة ثابت على قدم المساواة في الاعتبار مع حق الملك الخاص ، ومما ينهض بمسوغات قيام الملكية العامة ، ان اجرام الملكية الفردية عليها ، يتنافى مع الغرض الذي أعدت من أجله ، أو يتجافى مع طبيعتها ، أو من العسر - ان لم يكن من المحال - على الأفراد أو الشركات الخاصة النهوض بتلك المرافق ، وتسييرها على وجهها الأكمل ، لمحدودية طاقاتهم المادية والمعنوية ، الأمر الذي يفرض الى سوء تصرفهم فيها على وجه يضر بالصالح العام غالباً ، من الاستغلال ، والاهمال ، والفوضى ، فكان ذلك من حق المجتمع الذي اعترف به الاسلام « قيمة جوهرية » في حد ذاته ، وإذا كيان مستقل ، بل هو « حق الله تعالى » الذي يملو على كل

حق كما بينا ، من حيث التقدير والاعتبار ، ولكن هذا النظر لا يوجب بالضرورة الفناء الملكية الفردية في جميع وسائل الانتاج أصلاً ، لأن هذا التعميم ينافي الصالح العام نفسه الذي قد يمل في كثير من المواطن وجوب قيام هذه الملكية الخاصة ، وفي وسائل الانتاج ذاتها ، بمعد الدرس والبحث والاستمارة بالخبرة العلمية المتخصصة ، ونحن لا نرى العمل هنا بالمثل القائل « قطع العقدة افضل من حلها » بل نرى انه ينبغي بذل الجهود العلمية المضنية لاستنباط شتى الحلول ، على أساس من قواعد العدل في التنسيق بين الحقين ، وهو ما انتهى اليه الاسلام في تشريعه ، وفي نظريته الأصلية المعروفة « نظرية التمسك في استعمال الحق » والاسلام اذ يوجب التوفيق بين الحقين دائماً ، ما أمكن ، ويضع القواعد المحكمة في ذلك ، انما يفعل هذا اعترافاً منه بهما معاً ، وعلى قدم المساواة ، كما بينا ، الا في حالة التعارض المستحكم ، وقليل ما يحصل بمقتضى هذا التشريع ، فليجأ عندئذ الى الموازنة ، ثم التقديم ، انصافاً وعدلاً ، ودفعاً للضرر الأشد .

نخلص من هذا ، الى أن الاسلام ينبغي الا يؤخذ بجرائر الاستغلال الاقتصادي التي نشأت عن مفاهيم وتشريعات فردية متطرفة غريبة عن التشريع الاسلامي ، بل الحجة على هذا التشريع ، في أصوله ، وقواعده العامة ، ومقاصده ، ومفهوم الحق والعدل فيه .

ثانياً : اثر اصول حقوق الانسان - في التشريع الاسلامي - على العلاقات الدولية :

أ - حقوق الانسان في التشريع الاسلامي تقوم على اساس التفسير الموضوعي والواقعي للمعنى الكامل للانسان العام ، وفي ضوءه تعددت طبيعة العلاقات في مبادئ تشريعه الدولي .

حدد القرآن الكريم طبيعة هذه العلاقات في اصول تشريعه الدولي ، في آيات كثيرة واضحة الدلالة ، يشتق منها مفهوم الحرب والسلام ، باعتبار أن قواعدهما واحكامهما تشكل جزءاً كبيراً من هذه العلاقات .

على ان طبيعة تلك القواعد ، لا يمكن أن يتم تحديدها الا على أساس من التفسير الموضوعي الصحيح لمعنى الانسان تفسيراً لا يجعل لتزييفه منفذاً يتسرب منه الى جوهره القائم على حقائق فطرة التكوين ، فيفسد أساس التقدير القويم للانسان العام ، ويفضي بالتالي الى تجزئة مفهوم العدل ، أو نسبته ، أو انكار حقيقته انكاراً يستمر معه هضم حقوق الانسان على الرغم من اعلانها - ولأول مرة - في ميثاق دولي في منتصف هذا القرن ، على ما سيأتي تفصيله .

ولا مراء ، ان هذا التفكير المبتر - أيا كان الباعث عليه - هو الذي أوحى الى هؤلاء الساسة بهذا التزوير للمعنى الصحيح للانسان ، تبريراً مفتعلاً للاجترار على شن الحروب المدمرة ، والمدوان الوحشي ، والتسابق في تطوير أدواته ، وتسخير العلم في هذا السبيل ، واستثمار الطاقات العقلية لنوابغ المخترعين فيما لا يمدود على البشرية الا بالفواجع والمآسي ، وعلى معالم الحضارة بالتخريب ، بل بغسف الأرض بما عليها ، ومن عليها .

هذا التفكير الضال المبتر - بما هو صدى لشهوة الاستعلاء ، وبسط النفوذ ، أو
لهوى المنصرية - قد هيمن على نفوس أربابه ، فانقلبت معه موازين القيم الانسانية ،
ومعايير المثل العليا الخالدة ، فاستخفوا بها ، وبالمواثيق الدولية جملة ، حيث ضربوا بها عرض
الحائط ، وشلوا نشاط مؤسساتها العامة في أداء مهامها الكبرى ، لمنع العدوان ، ووضع
حد للتصادم فيه ، وايصال الحقوق الى أربابها ، عدلا وانصافا ، أقول شلوا طاقاتها ،
وتعدوا قراراتها حتى غدت ، كما ترى ، حبرا على ورق ، مما أدى بالتالي الى انحسار
رواق السلم والأمن عن العالم كله ، ليم هذا الشر المستطير !!!

ب - معنى الانسان الذي اصطنعوه فاستقر في اذهان الساسة ممن اعلنوا حقوق الانسان
ابان الثورة الفرنسية في الماضي ، او في الاعلان العالمي في منتصف هذا القرن ، وفي
صورة ميثاق دولي ، لأول مرة ، وآثره على العلاقات الدولية ، وموقف الاسلام منه .

ان معنى الانسان الذي استقر في اذهان الساسة ممن اعلنوا حقوقه ابان الثورة
الفرنسية ، او في ميثاق دولي لأول مرة عام ١٩٤٨ ، قد بلغ من التزييف مبلغا اضطرب معه
التقدير الحق للانسان العام ، من حيث هو انسان ، حتى غدا معنى مجتزأ ومقصورا على
نوع خاص ، هو ذلك « الانسان الأبيض » الذي تحدّر من أصول معينة ، أو جنس معين في غرب
اوروبا وأمريكا ، اذ هو وحده ، من دون الأناسي - في تصورهم - من له حق التمتع
بتلك الحقوق الملنة ، فكان لذلك التزييف والاجتزاء - بغية التمييز والتفريق -
صداه المباشر على أسس العلاقات الدولية ، طبيعة ، ومجالا ، وآثرا ، بل وعلى قواعد
القانون الدولي قبيل منتصف هذا القرن العشرين ، ثم على مفهوم
كل من الحرب والسلم بوجه خاص ، بما يتسمان به ، من صفة العلاقة الدولية ، وبما
تتصل القواعد الناعمة لهما ، بقواعد القانون الدولي ، فانطلقوا في نشاطهم السياسي ،
أو الاقتصادي ، أو العربي بوجه خاص ، وفيما اتخذوا من مسالك وتكتلات واتجاهات ،
تمثلت فيما أبرموا من معاهدات ومواثيق دولية ، وما استهدفوا من أغراض تمود
بالمصالح الخاصة على تجمع معين من دولهم ، سواء في السلم أو في ظروف الحرب - أقول
انطلقوا - في كل أولئك - تحت تأثير ما استقر في أذهانهم من هذا المعنى المزيّف للانسان ،
حتى في هذا القرن العشرين ، أنانية وآثرة للاستعواذ على الثروات والمواد الخام في
مواقدها ، ومناجمها ومناجمها ، وعلى المواقع الاستراتيجية ، تعصبا عنصريا أسود ضيقا
بدائيا جاهليا مقيتا ، بغية بسط النفوذ والاستعلاء ، صلفا وغفلة ، أو الاحتلال
الاستيطاني والتوسع فيه ، لترفيه شعوبهم على حساب الشعوب الأخرى ومقدراتهم
ظلمة وعثرة .

لا يمكن تفسير صنيع هؤلاء الساسة الذين اعلنوا هم انفسهم للانسان حقوقه ، الا
على أساس من النفاق الدولي .

وفي اعتقادنا ، أنه لا يمكن تفسير صنيع هؤلاء الساسة والقادة الذين اعلنوا هم
انفسهم لهذا الانسان حقوقه - وقد أسروا في انفسهم عزما صميما على التمييز والتفريق
باللون ، أو المنصر أو اللغة ، أو الدين ، وبما زيفوا من المعنى الحق للانسان العام القائم

على حقائق فطرة التكوين - كما قدمنا - اتباعاً لأموالهم التي حملتهم على هذا التعصب والتعيز ، الأمر الذي حملهم آخر الأمر على الايفال في العدوان ، والتصادي في البغي - أقول لا يمكن تفسير هذا الصنيع منهم الا على أساس من النفاق الدولي ، لسبب بسيط ، هو أن ظاهر ما يتبادر من ميثاقهم الملن ، لا يتفق وما أسروا في أنفسهم من معنى وغاية .

هذا النفاق الدولي المبيث الذي تعاصر مع الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، أو كان سابقاً عليه ، فصدروا عنه ، هو - في شرعة الاسلام - أشد نكراً ، وأعظم جرمًا من الكفر الصراح بهذه الحقوق أصلاً ، بدليل لازمه من العقاب الأخروي ، في قوله تعالى : « ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار » .

ج - افسادهم لحقيقة العدل الدولي - صدى للتحوير والتزييف في معنى الانسان - مؤشر قوي على مدى صعة حقائق الثقافة وانسانيتها في مراكز العلم في جامعاتهم ، فضلاً عن النفاق الدولي .

قلنا ان التزوير للمعنى الحق للانسان العام ترفضه حقائق الفطرة ، وقضايا العلم ، ومنطق العقل ، بما يستلزم من انتفاء أساس التقدير الصحيح الذي وضعه الاسلام لانسانية الانسان ، حيثما كان ، في المجتمع البشري بعامته .

هذا ، ومن البين ، انه بانتفاء أساس التقدير الصحيح لانسانية الانسان الذي شرعه الاسلام مشتقاً من ذاته هو ، ومن عمله ، لا من أمر خارج عن سمته ، ولا يد له في كسبه ، أقول بانتفاء هذا الأساس ، يتسرب الفساد الى حقيقة العدل الدولي ، وجوهره ، بما يتعلق به من المصلحة الانسانية العليا ، وهو فساد هريض لا يتفق ومفهوم العدل الشامل المطلق في الاسلام ، باعتباره أهم أصول العلاقات الدولية من حيث موضوعيته ، وشموله ، واطلاقه ، حتى أضحي هذا العدل الشامل المطلق حقاً انسانياً مشتركاً لا يعيث باستقامة ميزانه ، لون ، أو عنصر ، أو اختلاف دين ، أو ثراء أو جاه ، أو عاطفة من مودة أو قرابة أو موالاة ، أو عداوة ، لقوله تعالى : « يا الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالدين ، والأقربين ، ان يكن غنياً أو فقيراً ، فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وان تلووا أو تمرضوا ، فان الله كان بما تعملون خبيراً » (٥٢) . وقوله تعالى : « ولا تجرم أنفسكم شئان قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٥٣) وقوله تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (٥٤) باطلاق ، وتفسير تحديد الاسلام للعدل بهذا المعنى الشامل المطلق الذي لم تعرفه الدنيا حتى اليوم - ولا اخالها تعرفه مستقبلاً - هو اعتقاده الجازم بأن الأمن أو السلم العالمي لا يمكن أن يتم أو يستقر الا على أساسه ، اذ لا قيام لسلم على ظلم ، وسيبقى العالم في اضطراب ، أو على شفا الاضطراب الدموي المدمر حتى يؤمنوا بهذا الأصل العظيم للعلاقات الدولية ، والسياسات العالمية الرشيدة ، اذ ليس ثمة من بديل له يفضل .

على أنه اذا استعصى على ساسة الدول الأجنبية أن يؤمنوا بهذا الأصل عقيدة وديناً ،

فلا أقل من أن يؤمنوا به سياسياً وإنسانياً وحضارياً ، وأن يضموه موضع التنفيذ ، لما يتعلق به من المصلحة الإنسانية العليا قطعاً .

هذا شيء ، وشيء آخر ، هو أن مبدأ العدل المطلق في الاسلام ، ومبدأ المساواة في الاعتبار الإنساني الذي تعلق مناطه بمجرد وصف الأدمية في الإنسان ، كما أسلفنا ، يجد تفسيره في هذا الاتساق المنطقي بين خصيصة الشمول والعالية ، وعلى الصعيد الدولي من جهة ، وبين وحدة فطرة التكوين الإنساني من جهة أخرى .

وبرهان ما نقول ، أنه بفضل هذين المبدأين بوجه خاص - العدل والمساواة - قد تمت إمكانية دخول أم شتى في حظيرة الاسلام ، عن قناعة ورضا ، وعلى أساس من التكافؤ والاندماج ، ودون اكراه أو الجاء ، لما قدمنا من أنه لم يكن ثمة من يبدل يفضلهما ، ليقوم مقامهما ، لا في الشرائع السابقة ، ولا الممارسة ، ولا في الفكر السياسي الإنساني نظراً ، ولا في مسار التاريخ العام واقعاً وعملاً (٥٥) ، ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في الحكم والنصفة .

وأبلغ دليل على أصالة مبدأ المساواة في الاعتبار الإنساني في الاسلام ، ان في تشريعه الداخلي أو الدولي ، قوله ﷺ : « الناس سواسية كأسنان المشط » وماتى ذلك ، وحدة المنشأ من نفس واحدة ، لقوله تعالى : « يأأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » وتلك وحدة فطرة التكوين التي تنتفي معها أدهامات العنصرية بالضرورة ، أو نزعة الاستعلاء في الأرض ، بما هي من أهم أسباب الاضطراب العالمي ، وهو ما حرمه الاسلام في صريح آياته : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » (٥٦) .

وأما العدل المطلق ، فلأن الاسلام لم يجعله منوطاً باسلام المسلم ، حتى يكون نسبياً متصوراً عليه لا يتعداه ، بحيث يخص ولا يعم ، ويتجزأ ولا يتكامل ، ويعتمد ولا يتوحد ، حتى يندو حكراً لأمة دون أمة ، أو وقفاً على عنصر دون عنصر ، تحكماً دون مبرر ، بل ميزاته واحد ، ومناطه واحد - كما رأيت - وهو « إنسانية الإنسان » متفرعاً عن مبدأ الكرامة الإنسانية ، لذاتها ، لقوله سبحانه ولقد كرّمنا بني آدم ، .

د - العدل الدولي في السياسة الخارجية في الاسلام ، وفي علاقاته الدولية ، ولا سيما في الحرب ، ليس منوطاً بالقوة دون الضعف ، ولا بالغالب دون المغلوب .

لا يحل للدولة في الاسلام ، أن يحملها العداء على ظلم ، باطلاق ، ان في السلم أو في الحرب ، في تدبيرها الداخلي ، أو سياستها الخارجية ، فليس العدل - في الاسلام - منوطاً بالغالب دون المغلوب ، ولا بالقوى دون المستضعف ، ولا بالموالي دون المماليك ، ولا بالفني دون الفقير ، لما قدمنا ، من وحدة معياره ، واطلاق مفهومه .

ولهذا ، لا يتفق ومبادئ الاسلام في سياسته الخارجية ، ولا في أصول علاقاته الدولية ، ما تعارفت عليه الدول في القديم والحديث ، ولا سيما في أواسط هذا القرن ،

من شعار « الويل للمغلوب » بل الويل للاستعمار نفسه ، بما هو ظلم وبغي وعدوان ، لتحكيه مبدأ « القوة » في العلاقات الدولية، وشعار الاسلام : الرحمة والعدل للمغلوب ، اذا كان مُحِقًا ، اذ لا يُقَرُّ الاسلام مُبطلًا على باطله ، ولا معتديا على عدوانه ، لانه ظلم ، والظلم مُحَرَّم في ذاته شرعا ، ايا كان مصدره ، وَايا كان موقعه ، والا انقلبت المفاهيم والموازين ، فيندوا الحق باطلا ، والباطل حقا ، والعدل ظلما ، والظلم عدلا ، وهذا محال شرعا وعقلا .

٥ - القوة - في منطق الاسلام - سند للحق والعدل ، ولكنها لا تمثل العدل في ذاتها ، لانها مقيدة بما استقر في القرآن الكريم من « البيئات » التي نهضت بهما ، فانتهى بذلك المبدأ الجاهلي البدائي المعروف « الحق للأقوى » .

لا تتصل القوة بالعدل أو الحق - في نظر الاسلام - الا على أساس أنها مجرد وسيلة لاقراره وحمايته ، أو لتحقيقه بين الناس ، وليست هي في ذاتها غاية أو ذات سلطان مطلق ، والا استحال معنى العدل مفهوما جاهليا يمثل مبدأ الحق للأقوى ، وهو باطل في الاسلام ، بل الحق لذي الحق ، وهذا يمثل مبدأ « الحق للأقوى » قول شيخ قبيلة في الجاهلية حين سئل عن معنى العدل والظلم ، فأجاب : « العدل أن أغير على غنم وأبسل القبائل المجاورة فأخذها ، والظلم أن تُغِير هذه القبائل عليّ لتستردّها » حكم جاهلي - كما ترى - وهو ما استقر أصلا في كثير من العلاقات الدولية ، والسياسة الخارجية في عصرنا هذا ، وقد استنكر القرآن هذا الحكم بقوله سبحانه : « أفحكم الجاهلية يبفون ؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون » (٥٧) .

لهذا ، تأصل مبدأ القوة - في الاسلام - مقيدا بأصول الحق والعدل والمساواة ، والرحمة ، وغير ذلك من القيم ، مما أطلق عليه القرآن الكريم : « البيئات » وهذه القيم العليا هي الغاية القصوى التي من أجلها أنزلت الشرائع السماوية ، وأُرسل الرسل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب (٥٨) والميزان (٥٩) ، ليقيم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد » .

هذا ، واقتران الحديد بالبينات في نص الآية الكريمة - وهو رمز القوة - إشارة الى أن « القوة » ينبغي أن يتم اعدادها ، واتخاذها ، بجميع أنواعها ، لتكون سندا للحق والعدل اللذين اشتملت عليهما بينات هذا الكتاب العزيز ، ويفهم من ذلك لزوما ، أنه لا يحل اتخاذها أداة للظلم والظفر والظفر والاستيلاء والاستبداد في الأرض ، لأنها تعود على الغاية منها بالنقض والابطال ، وليس هذا من مقصود الشرائع العادلة باطلاق ، بداهة .

و - الاختلاف في الألوان واللغات والأجناس مدعاة الى التعاون الانساني في دائرة البر العام ، وهذا أصل حضاري عام من أصول العلاقات الدولية في الاسلام .

على ان القرآن الكريم ، قد أشار الى أن اختلاف الألسنة والألوان ، وان كان أشرا لقوة مدعاة في مقومات الفطرة ، تمكينها من التكيف والتجارب مع البيئات المختلفة في أوضاعها

الجغرافية ، ومناخاتها ، مما يعتبر آية من آيات قدرة مبدعها جل وعلا كما بينا ، فإن ذلك ينبغي أن يكون مدعاة للتعاون الانساني والتواصل الحضاري ، على الصعيد الدولي ، في دائرة البر العام ، تكافلا ، وتكاملا فيما تتطلبه المعاش من حاجات لا يستقيم أمر الحياة بدونها ، مما يفتقر عند بعضهم ، ويتوافر عند الآخرين ، ويحرم أن يكون الاختلاف في الألوان سببا في تقطيع وشائج الأرحام الانسانية ، بالاحتراب ، وتسافك الدماء : « واتقوا الله الذي تسامون به والأرحام » .

هذا ، ويؤكد الاسلام حرصه الشديد على تحقيق مبدأ التعاون الدولي في مجال الخير الانساني العام ، مما أطلق عليه البر والتقوى ، انه حرم اتخاذ دعوى التمييز أساسا للظلم والمردوان والمآثم في حق الانسانية كلها ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله اتقاكم » (٦٠) والتعارف مقصود به التعاون قطعا ، يؤكد قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والمردوان » (٦١) باطلاق .

والتقوى من مفادها اتقاء تقطيع أوصال البشرية وسفك دماؤها ظلما وعدوانا فضلا عن استباحة الحرمات ، وهضم حقوق الانسان ، ونحن نرى ، مظاهر الأثم والمردوان فيما بين الدول والشعوب من علاقات دولية ، أو معاهدات سياسية غير متكافئة ، يراد ابرامها قهرا وعسوة ، ان في السلم ، أو في ظروف الحرب ، مما يتيح للدولة الأقوى أن تملئ على غيرها ، شروطا تعجيزية - تسلطا واستعلاء وصلفا ، واغترارا بالقوة - اذ لا تجد لذلك مسوغا من حق أو عدل ، أو منطق ، أو دين !!

ز - أرسى الاسلام مبدأ « حرية الدين » كيلا يكون الاختلاف الأبدي فيه ، عقبة في سبيل تحقيق سياسته في الإصلاح العالمي ، والعدل الدولي .

قدمنا أن وحدة جوهر الفطرة الانسانية اذا كانت تستلزم الاستواء من حيث الاعتبار الانساني ، عقلا وشرعا ، على النحو الذي بينا ، فانها تستلزم أيضاً الاستواء في أصل طاقاتها ، ضرورة وواقعا ، بحكم الخلق والتكوين ، غير أن التفاوت أو قتل التفاضل يبدو بين الناس في مدى تنميتها ، وتوجيهها ، وحسن استخدامها ، وفق تعاليم الشرع الحنيف ، وهذا من كسب الانسان ، وبه يتعلق التكليف والابتلاء ، والمسؤولية والجزاء ، وهو معيار التفاضل .

على ان الاسلام بحكم واقعيته ، رأى أن توحيد الناس معتقدا أمر محال ، لقوله سبحانه : « وما أكثر الناس - ولو حرصت - بمؤمنين » (٦٢) وقوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » (٦٣) وقوله عز وجل : « ولو شاء الله لجمعتهم على الهدى ، فلا تكونن من الجاهلين » (٦٤) .

وتأسيسا على هذا ، أرسى الاسلام ركنا آخر في هذه السياسة - من شأنه أن يبلغها غايتها ، وهو « حرية الدين » حتى لا يكون الاكراه في الدين ، أو الاختلاف فيه ، عقبة في سبيل تحقيق غايته السياسية والحضارية من الصلاح والإصلاح العالمي ، لقوله تعالى : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » واعتقادا من الاسلام أيضا ، أن الاكراه - في

الواقع - لا يؤسس عقيدة ، اذ لا وزن لمقيدة ما - في نظر الاسلام - اذا كانت تقليدا ، او ناشئة من اكراه ، بل ينبغي ان تكون اثر للتفكير الحر ، ووليدة النظر الصحيح ، والاستدلال العلمي الذي يكون الاقتناع الذاتي ، ولكون العقيدة - آخر الامر - عنصرا نفسيا لا يتصور ان يكون للاكراه والتفسير بجميع صورته سبيل عليها ، ذلك ما تقضي به طبائع الاشياء والاسلام - في تشريعه - لا ياتي ضدا عليها ، فالاكراه لا يؤسس عقيدة ، ولا يرسخ مبداء ، ولا يكون قناعة ، ولا ينتج اثرا ، لذا كان الاكراه في الدين محرما في الاسلام .

ج - الادراك العميق للمعنى الموضوعي الصحيح الكامل للانسان العام - في فلسفة الاسلام السياسية - يمهّد السبيل لتفهم قيمته الموضوعية ، ومثله العليا الانسانية التي تنهض بالعلاقات الدولية في تشريعه ، مما يحمل على تبنيها دوليا ان تعسر اعتناقها دينيا .

ذلكم هو ما يكفل التواصل الحضاري واقما وعملا ، في جانبه الفكري والمعنوي ، وهو ابلغ اثرا في تدعيم الأمن والسلم الدوليين ، من التواصل في الجانب المادي المجرد ، فيما نعتقد .

هذا ، ومنطق التشريع الدولي في الاسلام في خصيصته الشمولية والانسانية والعالمية التي اتحدت - كسائر خصائصه - من الغاية القصوى التي استهدفها من التشريع كله - وهي تحقيق المصلحة العليا للمجتمع البشري كله ، دون تمييز بلون او عنصر ، او اختلاف دين - انما جاء متسترا مع جوهر التكوين الانساني فطرة ، دون تحويل لمناه ، او افتئات على جوهره ، لأن وحدة الاصل تستلزم ضرورة خصيصته الموضوعية والشمولية ، والزمانية والمكانية - والعالمية - بجميع ابعادها .

على ان مما يبرر الشمول الزماني والمكاني في تشريعه الدولي ، والسياسي بوجه خاص ، انه قد عالج « امهات المشاكل الانسانية » في أي بيئة كانت ، وفي أي عصر نشأت ، وقواعد معالجة كبرى المشكلات التي تمدها بالحلول العادلة ، كفيلة بان تمد الفروعيات بمثلها ، من باب أولى .

ارساء الاسلام لقواعد العلاقات الدولية على أسس ثابتة وموضوعية ، وشمولية عالمية ، مما يقيم الأمن أو السلم العالمي ، ويصونه ، وفي مقدمتها الحق والعدل ، مشتقة من واقع المعنى الصحيح الكامل للانسان العام ، تنهض به النداءات الالهية التي وجهها القرآن الكريم الى الناس كافة وعلى سواء ، لا المؤمنين خاصة ، اذ العدل لا يتجزأ .

ترى ذلك واضحا جليا في النداءات الالهية التي وجهها القرآن الكريم الى الناس كافة ، وعلى سواء ، بوصف كونهم اناسي ، نداء علويا لافتا لهم الى وحدة المنشأ - كما قدمنا - بما ينتج من رباط رحمي عام واشج يوجب تعامي أو اتقاء تقطيعه بحروب مدمرة مستمرة تحت تأثير فكرة التمييز والتفريق المختلفة ، مما يعتبر عدوانا بشما على اصل الفطرة ذاتها ، وبما تجعل من البشر عناصر متفاوتة متناحرة ، أو بعضها متفوقا على بعض ،

لا شيء ، سوى ادعاء التمييز دماً أو لوناً أو عنصراً أو لغة ، مما لا كسب للانسان فيه ، تحكماً واعتباطاً أو خرساً لا يستند الى حقيقة علمية ، على النحو الذي يرمى في النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة نظراً وعملاً منذ القدم ، وحتى يومنا هذا ، من مثل « اهل روما سادة ، وما حولها عبيد » ومن مثل فرقة الشعب المختار التي نعاها القرآن الكريم على اليهود من قولهم : « نحن ابناؤ الله وأحبناؤه » لمجرد كونهم منحدرين من عرق يهودي ، وكذلك ما ادمته النازية والفاشية والصهيونية وغيرها من الدعوات الضالة ، كدعوى « الرجل الابيض » في هذا القرن العشرين ، في آسيا وافريقيا ، بل وفي ارقى الدول حضارة ، مما تسرب اثره الى الميدان السياسي ، وعلى الصعيد الدولي ، ثم الى حقوق الانسان العام ، في مختلف الشعوب وشتى الدول حتى انقلبت هذه الدعوات المفترقة - وقد دحضها القرآن الكريم من الأساس ببراهين حاسمة ، وحرّمها تحريماً قاطعاً كما رأيت - أقول انقلبت هذه الدعوات الضالة المنتحلة بواحث عنيفة للحروب الظالمة الشرسة التي لا ترقب في الانسان ، بل ولا في الشعوب الأمانة في أوطانها الا ولا ذمّة ، فكانت بذلك منشأ ما نعاينه في ايماننا هذه من المآسي والكوارث التي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً ، بشاعة وقسوة ووحشية ، على ما هو واقع مشهود .

ط - مبدأ التواصل الحضاري الذي يتمثل تنفيذه في علاقات دولية على اختلاف أنواعها ، وفي دائرة البر والخير الانساني المشترك ، أمر مستقر في الاسلام تشريعاً دولياً ، لا مجرد أصل عام في سياسته الخارجية فحسب ، بل عقائدياً ايضاً كجزء من الايمان والتقوى - كما رأيت - اقول هذا المبدأ يجد تفسيره فيما أفرغ الاسلام في مفهوم « الحرب المشروعة » من معنى انساني يتبدى في آدابها وشروطها مما أطلق عليه « الجهاد في سبيل الله » وهو معنى يتنزّه عن الأهواء والمطامع في أضرار الدنيا ، ويتسق وما يقتضيه من مبدأ التواصل الانساني قطعاً ، ويدرك منه كل ما يخرمه ، أو يحول دون تحقيقه ، كضرورة قصوى لا معدى عنها ، حسماً للصراع الدائرين الحق والباطل ، فضلاً عما أرسى من مبدأ العدل المطلق ، ومبدأ قدسية المعاهدات ووجوب الوفاء بها دون ختل أو دخل ، أسساً جوهرية تقوم عليها تلك العلاقات - ضماناً للأمن والسلم ، وصوناً للحقوق والحريات ، وقطعاً لأسباب الحروب الظالمة الشرسة المدمرة .

انك لواجد في دراسة هذه المبادئ ، وتحليلها ، وتعميقها ما يمينك على تفهم « حقيقة الاسلام في تشريعه الدولي بخاصة » ، فضلاً عن تشريعه الداخلي ، لتدرك مبلغ حرصه على المجتمع البشري بما يمسك عليه كيانه ، ويقيه أسباب التهافت والانهايار ، فالوحدة الانسانية مثلاً جاءت ضداً ونقيضاً على العنصرية ، وحرية الاعتقاد والعبادة ، جاءت ضداً على الطائفية أو العصبية المذهبية ، اذ لا يستند أي منها الى حقيقة من حقائق الاسلام تسوغه ، بل هو على النقيض ، يرفضه ما قدمنا من أصوله العامة ، ومبادئه ، وأساسياته ، ومقاصده ، فكان محرماً قطعاً ، لأن « الطائفية » مثلاً لا تمدو كونها ضرباً من هوى العصبية ، وليس منها من دعا الى عصبية ، أو قاتل على عصبية ، أو مات على عصبية ،

والاسلام قد وضع مبدأ التسامح الديني بديلا ، وأنت بصير بأن هذه المعصية المقيتة السوداء المسرفة قد تمدت الميدان الديني الى الميدان السياسي ، فنجمت عنها حروب أهلية لا تخبو نارها ، ولا يهدأ سعيها ، تفتك بكيان المجتمع والدولة فتكا ذريعا .

هذا مثل ضربناه ، لتدرك مدى ما يرمى اليه الاسلام من مبدأ حرية الاعتقاد ، قطعاً لمادة شرور المعصية والطائفية وآثارها ، وليردفه بمبدأ آخر يدعمه ويقويه ألا وهو مبدأ التسامح الديني الذي يوجب البر والاقساط الى المخالف ، ما لم يكن معاربا ، او ظهيرا للمعارب ، وما أمر الطائفية في لبسان عنا ببعيد !!

فلنخلص أن طبيعة القواعد التي تنهض عليها « العلاقات الدولية » في التشريع الاسلامي ، لا يمكن أن يتم تحديدها ، وتفهم أبعادها ، وبرايمها ، الا على أساس من التفسير الموضوعي الواقعي الحقيقي لمعنى « الانسان العام » ، وهو على النقيض مما اصطلمه الساسة - ولا سيما في منتصف هذا القرن ، اثر الحرب العالمية الثانية - من معنى للانسان قد بلغ من التزييف والاجتزاء مبلغا اضطرب معه التقدير الحق للانسان من حيث هو ، بحيث جعلوه متصوراً على الانسان الأبيض الذي تعدد من أصول معينة ، أو جنس معين في غرب أوروبا أو أمريكا ، بغية التمييز العنصري ، والتصنيف الذي اتخذ ذلك المعنى المجتزأ محورا له ، مما أدى بالتالي الى المساد حقيقة العدل الدولي ، كما أسلفنا .

وبينا كذلك ، أن الادراك العميق للمعنى الحقيقي الموضوعي الكامل للانسان - في فلسفة الاسلام السياسية - يمهّد السبيل لفهم قيمته الموضوعية ، ومثله العليا التي تنهض بالعلاقات الدولية ، وتحدد مسارها ، وأهدافها المتعلقة بالمصلحة الانسانية العليا دون تمييز ، مما يحمل الباحثين المنصفين على تبنيها دوليان تمسّر أو تمذر اعتناقها دينيا ، لشمولها ، وعالميتها ، وانسانيتها ، وقيامها على العدل المطلق والمساواة بين شعوب الأرض في الاعتبار الانساني ، والكرامة الادمية ، ويُفضي بالضرورة الى التواصل الحضاري ، والتعاون المثمر على البر والخير المشترك ، وصيانة حقوق الانسان حيثما كان .

التقدم العلمي التقني في هذا القرن العشرين ، قد ادخل الشعوب والأمم ، والدول ، في طور حضارة مادية عالمية ، بفضل تيسير سبل المواصلات ، ولكن الاسلام منذ نزوله وحيا ، قد ربط الخليقة البشرية كلها ربطاً مادياً ومعنوياً متكاملاً ، على أساس من الايمان بوحدة النوع الانساني ، والكرامة الادمية ، بفضل قيمته الانسانية الموضوعية المطلقة دون أن يكون ذلك نتيجة لتدرجه في أطوار تعاورته .

وتفصيل ذلك ، أن الاسلام أقام سياسته الإصلاحية بوجه عام ، وعلاقاته الدولية بوجه خاص ، على أساس من « وحدة النوع الانساني » لوحدة مصدره ، ومن هنا ، اعتبر « الانسان العام » في حد ذاته ، وحيثما كان « قيمة كبرى » بل ومن أجل القيم ، فاستبعد - نتيجة ذلك - كل سياسة ترمي الى القضاء على هذا الانسان ، وحقه في الحياة الحرة الكريمة ، أو تحطيم بنيته المعنوية ، بالاستئلال والقهر والاستضعاف في الأرض ، جريماً وراء تحقيق حلم عنصري ، خاص ، أو تفرد في التوسع وبسط النفوذ ، أو طمعاً في منغم

مادي عاجل من ثروات الأرض وكثروها ، وأنزوعاً الى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، أو غير ذلك من البواعث غير الانسانية ، وحرّم كل أولئك تحريماً قاطعاً .

ي - مرد هذا التحريم القاطع في فلسفة هذا التشريع - فيما نعتقد - أن تعظيم البنية المعنوية للإنسان - فضلاً عن إبادته وتصفيته جسدياً - تجهيلاً أو افقاراً ، أو حداً من نشاط ملكاته العليا ، نتيجة للدعوان والبغي والاستغلال ، من افحش أنواع الظلم الجماعي الذي ما أنزلت الشرائع كافة إلا لمحوه من الوجود الانساني ، القرارا للحق والعدل المطلق في العالم كله ، لقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات : وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » (٦٥) . مما يستخلص منه ، أن ظاهرة التخلف السائدة في الشعوب المستضعفة في الأرض ، سببها « عائق سياسي » في المقام الأول .

هذا ، والممن فيما يستشرفه المشرع من هذا التحريم القاطع من مقصد ، يرى أن الاسلام ، يعتبر هذا النوع من الظلم الجماعي على الصعيد الدولي ، من أكبر عوائق التقدم الحضاري والانساني ، فضلاً عن أنه من أبشع أنواع الجرائم في حق الانسانية كلها ، ويمكن أن يستخلص من هذا ، أن ظاهرة التخلف - في نظر الاسلام - سبب نشوئها ، عائق سياسي ، في المقام الأول ، لأنه وليد ما اتخذته الهيمنة الدولية التي اطرحت القيم الانسانية المطلقة من حسابها ، أو قل اتخلت من القوة الفاشية وسيلة لإنشاء العوائق وترسيخها في المجتمع الدولي ، ولا سيما في اقطار الشعوب المستضعفة بوجه خاص ، مما يقطع أواصر التواصل الحضاري ، على أساس التكافؤ ، والمساواة في الاعتبار ، والعدل المطلق ، حقاً انسانياً مشتركاً بين البشر ، كما بينا .

ولهذا ، جعل الاسلام الأولوية لتشريع السياسي سبيلاً الى تنظيم السلوك الدولي العام ، على نحو انساني وعالمي ، تنفيذاً لمقتضى تلك « القيم » واقعاً وعملاً ، دون تمييز ، أو محاباة ، وهو مطلب سياسي في المقام الأول - كما ذكرنا - قائم على قواعد عقائدية تضمن له عنصر الالتزام والحيدة ، والنزاهة في التنفيذ ، وليس مطلباً نفعياً أو مادياً اقتصادياً استفلاطياً بالضرورة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، إذا ضربتم في سبيل الله فتيّنوا ، ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدنيا ، فعند الله مغانم كثيرة » (٦٦) .

وإذا كان هذا في نظر الاسلام - مطلباً سياسياً وعقائدياً معاً ، فلا يدفع اليه أي من البواعث غير الانسانية الأخرى ، من حب الاستعلاء والهيمنة ظلماً وعلواً ، أو التوسع وبسط النفوذ ، بما يتخذ من المعاهدات غير المتكافئة وسيلة للرق والاذلال ، والتمييز ، ومعاناة الشقاء ، تحصيلاً لمصلحة شمم على شمم ، أو لتكون أمة هي أربى من أمة ، لمنافاة ذلك للمعدل الدولي المطلق الذي جعله الاسلام أساساً لمشروعية العلاقات أو المعاهدات ، دون حيف أو ظلم أو تمييز أو استضعاف ، أو ارهاق ، أو دخل أو خداع يفتاب ضمائر المتسلطين ، وقلوبهم ، فيفسد عليهم تصرفهم حتى يلتقى بهم في مراغة الاجرام الدولي ، في حق الانسانية جمعاء ،

لقله سبلانه : ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها ، من بعد قوة ، أنكانا ، تتخذون إيمانكم دخلاً بينكم ، أن تكون أمة هي أوبى من أمة» (٧٧) ولقله عز وجل : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » (٦٨) .

فالآية الكريمة الأولى صريحة الدلالة على تحريم اتخاذ المعاهدات الدولية وسيلة لتغليب مصلحة خاصة لأمة على حساب مصلحة أمة أخرى أضمت منها ، وهي طرف في المعاهدة تحايلاً وخداعاً ومكراً .

وأما الآية الكريمة الثانية ، فهي صريحة أيضاً في تحريم الاستسلام في الأرض ، والهيمنة الدولية وبسط النفوذ ، ظلماً وتجبراً ، لمجرد كونها أمضى سلاحاً ، وأكثر عتاداً وشراءً ، كما تحرم العيش في الأرض لفساد وتقتيلاً وهدماً وتخريباً لمعالم الحضارة التي هي ثمرة الجهود الإنسانية عبر القرون ، يؤيد هذا قوله تعالى « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » (٦٩) .

كما يحرم الفساد ذات البين ، بغية تحقيق هذا الاستسلام ، وإذا كان النص المحرم لهذا وارداً في شأن المؤمنين خاصة ، لقله تعالى : « وأصلحوا ذات بينكم » (٧٠) فإن العلة ، وهي « الفساد » المستفادة بالمفهوم المخالف ، تقتضي تحريم ذلك بين الشعوب والأمم ، لعظم الأثر ، ولأن الفساد محرم لذاته ، لقله تعالى : « ولا تمشوا في الأرض مفسدين » (٧١) وبذلك انهار المبدأ المعروف في السياسة الوضعية الذي مؤداه : « فترق تسلسل » لمناقضاته للقيم الإنسانية العليا في تشريعنا الإسلامي العظيم!!

اذن ، منشأ « العوائق » في سبيل التقدم الإنساني ، والتواصل الحضاري على أساس من التكافؤ ، هو سياسي وعقائدي في المقام الأول ، كما ترى ، ويستقر في اعتقادي أن العامل الأول في ذلك هو فقدان تعاليم وقيم الهداية الإلهية .

يرشد الى هذا ، ان كثيراً من أساطين السياسة وفي هذا القرن العشرين ممن تشبعت نفوسهم بروح المنصرية ، لا يفتقرون الى توجيه العقل والضمير ، لتبيين مضان العدل والحق ، لكن اطراحهم للقيم الإنسانية ، وتغلب الهوى والعصبية ، وفساد المعتقد ، قد غشى على بصائرهم وعقولهم وضمائرهم منافذ التعقل ، أو حال دون تنفيذ أحكامه !

وكذلك الضمير المجرد ، لا يصلح وحده وازعاً في مجال النفس الإنسانية كالدين ، لما لمخلفات البيئة ، والعصبية ، من أثر بالغ في تشكيل تصورات وأحكامه ، في غيبة القيم الإنسانية العليا معتقداً ، وهذا من أهم أسباب الاضطراب العالمي ، وتقويض دعائم السلم والأمن في العالم كله ، على ما هو واقع ومشهود ، وهو ما جهد الإسلام في القضاء على دواعيه ، وتحريم بواعثه .

ك - ظاهرة التقدم والتخلف - في نظر الإسلام - ليس مرددهما امراً عرقياً متاصلاً في فطرة قوم دون قوم ، أو شعب دون شعب ، أو أمة دون أخرى ، وإنما منشأ كل منهما قيام العوائق الإرادية المفتعلة ، أو انتفاؤها .

وبيان ذلك ، ان التخلف - في تعاليم الإسلام - حالة تطرأ ، وليس مردده عنصراً تكوينياً في فطرة أي من الأناسي ، لما قدمنا ، من تأسيس الإسلام لمبدأ وحدة النوع الإنساني ، لوحدة

مصدره ، ووحدة جوهر الفطرة الانسانية، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله .

ومن ثم جاء الاسلام ضيداً على ما قد ابتدعته بعض الفلسفات السياسية قديمها وحديثها ، في هذا المعنى ، من مثل فلسفة أرسطو ، التي جزأت وحدة المفهوم الحق للإنسان العام ، ثم عمدت الى تصنيف البشر الى يونان وبرابرة ، بحكم الفطرة في اعتقادها ثم تمذهب الرومان بهذا الاعتقاد على نحو أشد غلواً ، مما انعكس أثره بالتالي على العلاقات الدولية ، حيث اتخذوا مبدأ سياسياً مؤداه : « أهل روما سادة » ، وما حولها عبيد ، كما أسلفنا ، ولو كانوا من الرومان أنفسهم ، ولكن لم يكتب لهم الحظ في أن يكونوا من أهل روما نفسها ، وقصارى ما يقال في هذا ، انه تفكير مبسّس ضال كونه دواع غير انسانية ، مما لا يؤيده العلم ، ولا الواقع ، بل هو جهالة جهلاء .

وقد نعا هذا النحو هتلر ، في كتابه كفاحي و « موسوليني » في تعليقه على كتاب « الأمير » لميكيايلي ، في هذا القرن .

فوضح اذن ، أن أكبر عائق للتقدم الانساني كامن في الفلسفة السياسية ، بما هي منشأ لقواعد فكرية تعتبر منطلقات أساسية للنشاط السياسي ، تقوم على أساسه العلاقات الدولية ، وتتكيف بمقتضاها .

وتأسيساً على هذا ، يمكن القول ان مبادئ الفلسفة الأرسطية أو الفكر الفلسفي الأرسطي ، ومن بعده الفكر السياسي الميكيايلي ، قد لازم بعض السياسات العالمية حتى يومنا هذا ، وهي على النقيض من تعاليم وقيم الاسلام الغالدة ، كما رأيت .

ومما يؤكد كون عائق التقدم الانساني ، أو قل أسباب نشوء ظواهر التخلف ، سياسية في المقام الأول ، وانها حالة تطرأ ثم تزول اذا انتفت دواعيها وأسبابها ، أن القرآن الكريم قد أشار الى أن التقدم والحضارة تجري على « سنة التداول » بين الناس ، لقوله تعالى : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » لا اعتباطاً ، ولا ارتجالاً ، ولا فوضى ، بل بسنة كونية ثابتة ، ترتبط مسبباتها بمعاقد أسبابها ، فتكون نتائجها على غاية من العدل والحكمة ، وليس أمراً كامناً في تمييز عناصر الفطرة بعضها عن بعض ، فانهارت بذلك أصول الفلسفة الأرسطية في هذا الصدد ، والفلسفات التي سارت في فلكها بانهار « المحور » الذي يدور عليه هذا التصنيف الذي فرغ من توينه العلماء .

هذا ، ويتبين بجلال أيضاً ، أن العلاقات الدولية التي تتخذ من « المعاهدات » مظهراً لها ، اذا أهرمت على أساس أن تُقرر عدواناً وبغياً ظاهراً ، أو تتضمن استبقاء أثاره ، فانها تشكل - في مفايير الاسلام - أكبر عائق عَصِي في سبيل تحقيق العدل الدولي الذي هو أساس السلم العالمي ، فضلاً عن كونه عائقاً في سبيل التقدم الانساني ، والعوامل الحضاري ، بمقتضى نصوص الآيات الكريمة التي تلونا .

هذا ، واذا نُظر الى ما يخلّف هذا العدوان من آثار بالغة على الصعيد الداخلي للدول المستعمرة المهضومة الحق ، أبلغها القضاء على مقومات سيادتها الداخلية ،

وسلب مواطينها حقوقهم وحرىاتهم ، واستنزاف موارد رزقهم ومقدراتهم ، وتحطيم البنى
المعنوية للنفس الانسانية آخر الأمر ، فضلاء القضاء على سيادتها الخارجية ، ووجودها
الدولي ، أدركنا مدى خطورة مثل هذه العلاقات التي أبرمت عنوة وبقوة السلاح .

هذا ، والمتتبع لسير الهداية الالهية بالحياة الانسانية على ما رسمه القرآن
الكريم ، يرى وجه المناقضة جلياً ، بين هذه الأوضاع الدولية وبين ما تقرره تعاليم
الاسلام ، من حيث ان هذا الدين الحنيف قد حرص الحرص كله على كيان المجتمع البشري
بعمامة ، باقامته على أساس العدل الدولي المطلق ، وهو « حق الله » ، لتعلقه بالمصلحة
الانسانية العليا ، وليس بمصلحة دولة بيمينها ، وحق الله شرع دائم ، مما لا يجوز نقضه أو
الاتفاق على خلافه ، فنتج أن إبرام أي معاهدة تنقض المدوان ، استسلاماً ، أو تبقي
آثاره هواناً ومذلة محرم ، وباطل في الاسلام قطعاً ، لسبب بسيط هو أن التصرف
الارادي لا يناقض شرع الله الدائم .

وأيضاً ، ليس هذا التعاقد مما يحقق « مفهوم السلم » الحقيقي الذي حدده التشريع
الاسلامي لأن « السلم » في الاسلام ينبغي أن تكون مجردة من « الهوان » حتى اذا كانت
« السلم » قائمة على أساس « الهوان » كانت محرمة بالنص القاطع ، لقوله تعالى :
« ولا تهنئوا ، وتدعو الى السلم ، وأنتم الأعلون » .

على ان « التعاقد » على اقرار المدوان ، والتسليم به ، والرضى بآثاره ، باطل من
قبل أن محل المعاهدة لا يقبل حكمها شرعاً ، فكان باطلاً بالاجماع ، لعدم مشروعية
محلها .

وانت لو أعمت النظر في أسباب الاضطراب العالمي ، لأفيتها في اختلال التوازن ،
بطفيان الجانب المادي ، وفي هذا برهان قاطع - فيما نرى - أن أصول هذا التشريع ، جاءت
كاملة ، منذ قلد لها أن تكون تشريعاً انسانياً عالمياً ، فكانت جذيرة بأن تكون مصدراً
للاصلاح العالمي ، وعلى أساس من المعنى الصحيح الكامل للانسان دون تمييز ، وما رسم
له من قيم موضوعية انسانية مطلقة مشتقة من مفهوم انسانيته وجوهر آدميته ، تحريراً
لل بشرية من جميع عقدها ، وازالة للعوائق المصطنعة في سبيل التقدم الانساني ،
والتواصل الحضاري ، على الرغم من اختلاف الدين ، تلك العوائق التي تتمثل في كافة صور
الاستعمار قديمه وحديثه ، والاستغلال والاستضعاف في الأرض ، أقول الاسلام منذ
قلد له أن يكون كذلك ، كان سداً منيعاً أمام الاستعمار والتوسع العنصري ، يصد
بجهاده المخلص في سبيل الله ، بكرائم الأنفس والأموال ، يصد عن النفاذ الى السيادة على
بلاد العرب المسلمين ، وليس أدل على ذلك من أن كثيراً من الدول العربية والاسلامية قد
تحررت فعلاً من استعمار أعتى دول العالم ، في هذا القرن العشرين ، بفضل الاسلام وحده ،
وتنفيذ تعاليمه ، وما أمر الجزائر المناضلة عنا بعبود : « ان تصروا الله ينصركم » ،
ويثبت أقدامكم .

الدكتور محمد فتحي الدريني

رئيس قسم العقائد والاديان
كلية الشريعة - جامعة دمشق

□ الحواشي :

- ٢٧- ودليل ذلك فيما يتعلق بطلب العلم ، والتعلم والتعليم ، قوله ﷺ : (طلب العلم فريضة على كل مسلم) بوصف الاسلام فيكون فرضا على المرأة لاسلامها وقوله ﷺ (اطلب العلم ولو في الصين) متفطيا موفات ومشاق هذا الطلب . وقوله تعالى : « ولقد ربيّ ذنبي علما » وقوله تعالى : « ولقد كنّ ذنبي علم عليم » اذا الاسلام لا يتر الاسراف في شيء حتى العبادة ، الا في طلب العلم والتبحر فيه .
- واما في حرية الرأي والتعبير ، فالمداهب الفقهية هي شاهد على ذلك ، وواجب على المجتهد ان يجتهد ويعمل باجتهاده ، ولا يجوز له التقليد .
- غير ان حرية الرأي مقيدة بالنزاهة والنصفية والسداد : (يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ، وقلوا قولا سديدا ، يصلح لكم اعمالكم ، ويبلغكم ثوابكم) وقوله تعالى : (لا خير في كثير من نجواهم ، الا من امر بصلة ، او معروف ، او اصلاح بين الناس) . وجاء في الاثر : (لا يسأل الجهل ليم لم يتعلموا ، حتى يسأل العلماء ليم لم يعلموا) .
- ٢٨- التراث العربي - المصدان ١١/ و ١٢/ نيسان وتموز ١٩٨٣ .
- ٢٩- الانسان/ ١٠ .
- ٣٠- الجامع لاحكام القرآن : ج ١٩ - ص ١١٩ - بتصرف يسير - طبع دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٣١- الانعام/ ١٥١ .
- ٣٢- التراث العربي المصدان/ ١١ و ١٢ - نيسان وإيار ١٩٨٣ .
- ٣٣- النجم/ ٣٩ .
- ٣٤- الانعام/ ١٢٢ .
- ٣٥- الموافقات - ج ٤ ص ١٩٦ وما يليها .
- ٣٦- المسألة/ ٢٦ من مجلة الاحكام العدلية .
- ٣٧- مسلم النبوته : ج ٢ - ص ٢٦٤ - مطبعة بولاق - الموافقات : ج ٤ - ص ٣٥٨ ص ٣٥٩ .
- ٣٨- الموافقات : ج ٣ ص ٢٥٧ .
- ٣٩- الموافقات : ج ٢ ص ٢٣١ .
- ٤٠- المرجع السابق : ج ٢ ص ٣٣٣ اعلام الموقعين - ج ٣ ص ١٠٩ - ص ١٣٠ ابن القيم - الفروع - ج ٢ - ص ٣٢ - للقرائي - الفتاوى - ج ٢٠ - ص ٤٩ وص ٥٧ لابن تيمية .
- ٤١- من الحقوق والعريات العامة .

- ١ - الطود/ ٢١ .
- ٢ - البقرة/ ٢٨٦ .
- ٣ - الاعراف/ ٦ .
- ٤ - الضروريات ، اصطلاح اصولي يقصد به المصالح التي ارتقت الى اعلى مستوى من الاهمية والتكليف ، لما لها من قوة الاثر في الكيان العام للامة ، بحيث اذا اختل واحد منها ، انهار المجتمع ، او لم يكن على المستوى الانساني المنشود .
- ٥ - وهي المصالح التي اذا اختل واحد منها وقعت الامة في مشقة بالغة لا تحتمل . راجع الموافقات في اصول الشريعة - ج ٢ - للامام الشاطبي .
- ٦ - راجع مجلة التراث العربي المصدان/ ١١ و ١٢ - نيسان وتموز ١٩٨٣ .
- ٧ - المقاصد الاساسية في التشريع الاسلامي - وهي التي يطلق عليها الضروريات - خمسة : الدين والنفس ، والمال ، والنسل ، والمال - وكذلك العاجيات .
- ٨ - مجلة التراث العربي المصدان/ ١١ و ١٢/ نيسان وتموز ١٩٨٣ .
- ٩ - اي مصابا بافة مرضية ، او داء عضال ، بحيث تتولد سلامة جسمه ، وحياته ، على بتر الجزء المصاب .
- ١٠- الموافقات : ج ٢ ص ٢٢٢ .
- ١١- المرجع السابق .
- ١٢- النساء/ ٢٩ .
- ١٣- الانعام/ ١٥١ .
- ١٤- يطعن بها نفسه .
- ١٥- المالك/ ١ - ٢ .
- ١٦- محمد/ ٤ .
- ١٧- النساء/ ١٠٤ .
- ١٨- الرصد/ ١١ .
- ١٩- محمد/ ٤ .
- ٢٠- البقرة/ ١٩١ .
- ٢١- التوبة/ ٣٩ .
- ٢٢- المبحث لا يشرع ببناء على ان الاحكام معللة بمصالح المباد .
- ٢٣- « اعصب الانسان ان يتروك مدق » اي ليس مكلفا ، لا يؤثم ولا ينهي .
- ٢٤- الملكية : ج ١ - ص ١٠ وما يليها للاستاذ الشيخ علي الغفيف .
- ٢٥- راجع الجزء الثاني من كتاب الموافقات - للامام الشاطبي .
- ٢٦- المرجع السابق .

٤٢- المرجع السابق .

على أن التصرف إذا افضى بذاته ، ودون قصد ، الى المصلحة ، بانتهاه الى احدثات مفسدة اعظم من المصلحة التي وضعا الشارع ، بتأثير طرف من الظروف ، يطل ذلك التصرف ، ولو كان في الاصل مشروها ، ومنع فاعله من الاستمرار فيه ، وهو ما يفيد قول الامام ابن عبدالسلام سلطان العلماء - بقوله : « فان كانت المفسدة اعظم من المصلحة ، درأنا المفسدة ، ولا نبالي بفوات المصلحة ، القواعد ج ١ ص ٨٣ » .

٤٣- الموافقات للشاطبي : ج ٢ - ص ٣٣١ وما يليها - للشاطبي والفتاوى : ج ٢ ص ١٤ لابن تيمية - اعلام الموقعين - ج ٣ - ص ٩٢ وما يليها - ابن القيم - قواعد الاحكام - للمز بن عبد السلام : ج ١ ص ١٠٩ - اذ يقول « كل تصرف تقاعد عن تعصيل مقصوده باطل » .

٤٤- البدائع : ج ٥ ص ١٢٩ .

٤٥- راجع كتابنا الفقه المقارن - بحث نظرية الاحتكار في الفقه الاسلامي المقارن .

٤٦- المادة ٥٨ - المجلة .

٤٧- وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي : « ولا مصلحة تتوقع مطلقا ، مع امكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد عنها ، الموافقات : ج ٣ ص ٢٥٧ » .

٤٨- الاسترسال عدم الغيرة باسماء السوق أو عدم القدرة على المساومة .

٤٩- المضطر اذا كان بائعا ، يستغل اضطراؤه ، لبخسه حقه ، وهو حرام ، وكذلك شراء المضطر ، يستغل اضطراؤه ، لافلا الشمن عليه ، غبضا واستغلالا .

٥٠- قال تعالى في « الربا » فاذنوا بحرب من الله ورسوله . وقال الرسول ﷺ في بيع الاسترسال : « بيع المسترسل ربا » وقال عليه الصلاة والسلام في الاحتكار : « من احتكر على المسلمين طعامهم ، اربعين يوما ، فقد برئت ذمة الله » .

★ ★ ★

□ ثبت المصادر والمراجع :

- ١ - الموافقات في اصول الشريعة للامام الشاطبي
- ٢ - البدائع في ترتيب الشرائع للامام الكاساني
- ٣ - قواعد الاحكام للمز بن عبد السلام
- ٤ - الجامع لاحكام القرآن للامام القرطبي
- ٥ - مسلم الشبوت لمحب الدين بن عبد الشكور
- ٦ - اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية
- ٧ - الفتاوى للامام ابن تيمية
- ٨ - الطرق العكمية لابن قيم الجوزية
- ٩ - الفروق للامام القرافي

منه « لاضطراره وبخسه حقه » . ولقوله ﷺ « يبيع المضطر وشراؤه حرام » أي استغلالا لاضطراره وبخسه حقه ، والبراءة لم ترد في القرآن الكريم الا في مقام الشرك ، لقوله تعالى « براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتهم من المشركين » . وذلك لعظم الجريمة ، هذا فضلا عن التهديد بالعداب العظيم في جهنم ، لقوله ﷺ في حق المعتكر « كان حقا على الله أن يعقده بعظم من النار » أي بمكان عظيم من النار .

٥١- قال ﷺ : « من شئنا فليس منا » .

٥٢- النساء/ ١٣٥ .

٥٣- المائدة/ ٨ .

٥٤- النحل/ ٩٠ .

٥٥- راجع كتابنا - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - طبع ١٩٨٢ ، ص ٥٧ وما يليها .

٥٦- القصص/ ٨٣ .

٥٧- المائدة/ ٥٠ .

٥٨- المقصود بالكتاب : الكتب السماوية جميعا ، وانما عبر عنها بلفظ واحد ، اشارة الى وحدة اصل العقيدة التي جاءت بها ، وهي عقيدة التوحيد ، ولان الهداية - في جوهرها - لا تتمتع ، بل تضاهت الرسائل كلها على تقرير تلك الحقيقة ، وتبليغها للناس ، لوعده مصدرها ، فبر ان الاسلام اضاف اليها ما يتممها ، باعتباره خاتم الرسالات .

٥٩- الميزان هو العدل أو قواعده ومبانيه وموجهاته .

٦٠- الحجرات/ ١٣ .

٦١- المائدة/ ٢ .

٦٢- يوسف/ ١٠٣ .

٦٣- يونس/ ٩٩ .

٦٤- الانعام/ ٣٥ .

٦٥- الحديد/ ٢٥ .

٦٦- النساء/ ٩٤ .

٦٧- النحل/ ٩٢ .

٦٨- القصص/ ٨٣ .

٦٩- الاحزاب/ ٥٦ .

٧٠- الانفال/ ١ .

٧١- البقرة/ ٦٠ .

- ١٠- الملكية في الشريعة الإسلامية للشيخ علي الغليف
- ١١- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور محمد فتحي الدبريني
- ١٢- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم للدكتور محمد فتحي الدبريني
- ١٣- نظرية التصرف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون للدكتور محمد فتحي الدبريني
- ١٤- العريات العامة للدكتور طعيمة الجبرف
- ١٥- العريات العامة للدكتور عبد الحميد التولي
- ١٦- النظريات السياسية للدكتور ثروت بدوي

■ في ذكرى الهجرة

لكرم شرفاه !

رضا صافي

أزيعوا العجب عن عيني - علّ النور يحيني
فقد طال عليّ الليل - أطويه ويطويني
أغالب في دجنته ضنيّ ما زال يضنيني
وأكتم في شفاف القلب - ههّا كاد يرديني
وتهفّو النفس للنجوى
لما يا نفس الا اقوى
لقد أصمتني البلوى
فقرّني ... أو فغليني

* * *

سقى الرحمن ما ترجين - من شمري وأنفاسي
فقد حطمت قيثاري غداة ثكلت أحلامي
وقلبي عاف صبوته وناء بحمل آلامي^(١)
تمالي نستطب له وناسو جرحه الدامي

به أي الهدى تترى
هلمّي واقربي سفرا
عسى أن تنفع الذكرى
فتهديك وتشفيني

١ - أصيب الشاعر بالصمم فكانت عن الظلم حيناً ، وهذه شكواه .

اليّ فقد طويّنا الأرض - والتاريخ والمصرا
 وأشرفنا على أمّ القرى - نستقرئ المبررا
 أبيت الله ، وأعجبي - ويعبد أهله الحجر !!
 أناخ الجهل فوقهمو - فأعمى القلب والبصرا

رويد القوم ! ما الصنم !
 أيمنهم اذا دُهموا ؟
 أينصرهم اذا ظلموا ؟
 أيعميهم من الهون !!

* * *

أصيخي ! أيّ أنات - تسامى لي من الترب ؟
 ومن ذاك الذي يختال - كالطاووس من عُجب ؟
 وأدت البنات أحبيها - من الاملاق والميب =
 عمى لك أيها الباغي - على ابتته بلا ذنب

هب الأديان لم تمنع
 هب الألباب لم تردع
 أما لك مقلّة تدمع ؟
 أما في القلب من لين !!

* * *

أطلّي ! ما جماعات - تساق كأنها النعم ؟
 وأطفال كما ابتسم الصباح - أمضوها الألم ؟
 إله البيت ! ضلّ بنوه - أسباب الهدى وعموا
 أما في القوم للضعفاء - والأيتام معتصم ؟

أما للشعب من هادي ؟
 أما للركب من حادي ؟
 أما في الشعب والوادي
 فتى يرثي لمحزون !!

* * *

لك البشرى ! قد اختال الصفا تيهاً بداعيه
 أمين القوم يعلن أمر - رب البيت حاميه :
 يسجد ذو نهى وحجا لما نحتت أياديه ؟ =
 أيخلق عاجز رباً ورب المرء باريه ؟ =
 ألا لا رب إلا الله =
 ولا نمزولغير علاه =
 إله الكون من سواه =
 وأنشأنا من الطين =

* * *

لتهدم هذه الأصنام - والأنصاب والخشب
 وأنشئ الناس لم تأثم فلا يثد البنات أب
 ومن أكل الربا والسحت - ضل وفاته النشب
 ومن سرق اليتيم ففي حشاه النار تلهب
 وذو الحاجة لا ينهر
 وخدن اليتيم لا يقهر
 لقد أعذر من أنذر
 فهل ندب يلبيني ؟ =

* * *

صدقت أميننا ، لبيك - آمننا وصدقنا
 فسل ربك غفراننا لأثام مضت منا =
 صه يا حقم ! فابن أخي أتى بالافك أوجنا
 يسفه مذهب الآباء ؟ يا للقوم قد هُنا !! =

لعا الله أباه لهب
 وتب وباء بالفضب
 أيجعد قول خير نبي
 ويمى عن هدى الدين ؟ !!

* * *

قفي ! لا تجزعي لأذى رسول الله يلقاه
فمن حمل الهدى للناس - ألفى الناس أعداء
أينذل ؟ لا ، لعمر الحق - أن الله مولا
رويدك ، تو شك الأفاق - تغدو طوع يمناه :

إذا ما عقلت الوطن
وضلّ بنسوه أو فتنوا
وجار الأهل أو جنبوا
ففارقهم إلى حين =

* * *

عليك بيثرب الفرّاء - فهي الحصن والوزر
عليك بيثرب الفرّاء - حيث الفتح والغفر =
أبا بكر ! هلمّ بنا أمّرت ، الليلة السفر
وعدت النصر من ربي فليس بمقعدى الحذر

سأرجع فوقى العلم
ودين الله محترم
وشمل العرب ملتئم
فربي ليس يخزي =

* * *

بخ للرب والاسلام - هذا يوم فخرهما
أبى المختار الا المجد - تاجاً فوق فرقهما
تفرّب غير ذي جزع ليبيني صرح عزهما
وغالب صاحب الأهوال - ذوداً عن حياضهما

تمالي ننتعي بدرأ
ثمّ الآية الكبرى
وفي أحد لنا ذكرى
ويوم الفتح يصيبي

* * *

أرى فيه الطريد يدك - أمناماً وأوثاناً
وقد هلمت قلوب القوم - تحسب حينها حاناً :
أيثار؟ انه ذاق الأذى - والضرب الوانا !! =
رويداً ! أنتم الطلقاء - اني لست سلطاناً

هلمّ الديّن يا عرب
فانّ المجد يرتقب
ستحسد أمتي الشهب
ويعلو في الورى ديني =

* * *

كفى يا نفس ! فالذكرى تهيج لواءج القلب
أتينا نستطب له - لنشفيه من الكرب
حذار النكس ! أعيا الداء - واستعصى على الطب
هلمّي طيبة الخضراء - نلثم طاهر الترب

ونسفح أدمعاً ثرّه
ونطفئ غيلة مرّه
ويشكو خافقي ضرّه
عسى المختار يشنيني

* * *

رسول الله ! أستحييك - ان المرب قد هانوا
ذئاب بينهم ، ولدى دءاة الضيم حملان
تمزّقهم عداوات - مزورة وأضفان
غدوا بين الورى شيماً - كان لم يوح قرآن

لهم وطن ، وألف ندي
لهم علم ، وألف يد
معمد ! خائني جلدي
وكاد اليأس يرديني

* * *

ذكرنا الهجرة الفراء وفاتتنا منازيها
تلونا السيرة الزهراء ولم نفقه معانيها
رسول الله والآيات - غمّت دون تاليها
دمى بتنا ، يحركنا من الأيام لا هيها

ونزعم أننا عرب
وللاسـلام ننتسب
رسول الله ! هل سبب
الى بـره ، فتهديني

* * *

شكوت الى رسول الله - ما ألقى من الألم
وعدت ، لمعلّ في قومي ذمّا من سالف الشم
شباب العرب اقد - أسمعتم ، ليس المجد بالكلم
خذوا للأمر أهبتة وشيدوا الملك بالهمم

نماكم للملا مفر
وجاءت بالهدى السور
لكم شرفان ، فابشروا
رفيع الأصل والدين

* * *

حمص : رضا صافي

ملاحظة : ما بين الخطوط الصغيرة المزدوجة = حكايات أقوال .

المهاجر العظيم

د. عبد الكريم اليافي

غبرت مكة في سعة من الميش و ثراء جم وذلك بمهارة أهلها في التجارة اذ كانوا يشدون القوافل في رحلات الى الشمال وأخرى الى الجنوب كما كانت مركزاً لشمائير دينية وثنية ومثابة للحجيج في الجزيرة العربية . فافاء ذلك عليها خيراً كثيراً ولكنه خير ممزوج بالبطر والتكبر والظلم والظلميان وافتئات الحقوق .

فلما ظهر الاسلام داعياً الى العدالة وكفّ الظلم وتوحيد الله ومساواة الناس بعضهم ببعض خشى رؤوس الشرك وأثرياء المال من قريش على مكانتهم الاجتماعية أن تزول وعلى أحوالهم الاقتصادية أن تنهار فناصبوا الدعوة الجديدة العداء الأعمى والتعصب الشديد والأذى المرير . وتجملّ الرسول الكريم بالصبر الطويل وتحمل أصناف سوء الأذى في بث دعوته المباركة .

وكانت يشرب الى الشمال من مكة بلداً ناعماً يشتغل أهله بالزراعة تحف به أشجار النخيل وادعة مزهوة وتنبسط الرمال في جوانبه حاملة تخزن ألوان أشعة الشمس المذهبة كما تنتشر حوله بعض الحرّات كأنهن بنات بعض البراكين القديمة المنطفئة . غالبية سكانه من قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين ، الا أنه قد دبّت بينهما الشحنةاء وذاق بعضهم بأس بعض فدميت لذلك قلوبهم وتقطعت صلاتهم . وكان يعيش الى جانبهم فئات من اليهود فروا بدينهم من



الضبط الخارجي ، ولكن هذه الفئات بدلا من أن ترعى ذمة الجوار وتحسن طيب المقام جعلت تؤرث بين القبيلتين وترمي بدور الفرقة والبغضاء ليتم لها بعض الشأن الى جانب السعت والربا للذين تنشأت عليهما . وهكذا كانت حال اليهود وما زالت كذلك في كل بلد حلتوه .

وقد وقعت بين القبيلتين معارك ضارية كان آخرها يوم بعاث جرى قبل الهجرة ببضع سنوات كان النصر فيها للأوس . بيد أن الضغائن لم تخمد . وكان العقلاء في القبيلتين يأسفون للحال المتردية بينهما . وبلغت أنباء الاسلام الداعي الى العدل والتأخي والوثام والتعاون الى أسماع أهل يثرب فاستشرفوا نحو هذا الدين يأملون فيه الخير العميم والقوة الثابتة والسعادة الوارفة بدلا من التداير والتطاحن والتردي والافتقار .

وكان الرسول في بدء أمره يوافي الموسم بسوق عكاظ وذوي المجاز ومجنة يتتبع القبائل في رحالها يدعوهم الى الاسلام والى أن يمنموه ليبلغ رسالات ربه فلا يجد أحدا يستجيب له وينصره ، حتى اذا كانت سنة احدى عشرة من النبوة لقي ستة نفر من الخزرج عند العقبة وهي موضع بين منى ومكة بينها وبين مكة نحو ميلين فدعاهم الى الاسلام . قال ابن حزم في « جوامع السيرة » : ان هؤلاء النفر كانوا « جيران اليهود يسمونهم يذكرون أن الله تعالى يبعث نبيا قد اظلم زمانه . فقال بعضهم : هذا والله النبي الذي يتهددكم به اليهود فلا يسبقونا اليه فآمنوا وأسلموا وقالوا (لِلرَّسُولِ) : اننا قد تركنا قومنا وبينهم حروب فننصرف اليهم ندعوهم الى ما دعوتنا اليه فمضى الله أن يجمع كلمتهم بك . فان اتبعوك فلا أحد أعزّ منك . فانصرفوا الى المدينة ، فدعوا الى الاسلام حتى فشا بينهم ، ولم يبق دار من دور الأنصار الا وفيها ذكر من رسول الله ﷺ (*) .

حتى اذا كان العام القادم قدم من الأنصار اثنا عشر رجلا منهم خمسة من الستة الذين ذكرنا . « فلقاهم رسول الله ﷺ بالعقبة وعقد بينهم بيعة على الايمان بالله وحده وعلى التمسك بفضائل الأعمال والبعد عن منكرات الأمور . بايموه على ألا يشرك أحد منهم بالله ولا يسرق ولا يزني ولا يقتل أولاده ولا يأتي

* دما بعض مؤرخي السيرة هذا الملتقى البيعة الاولى كما دما الاولى الآتية الثانية والثانية الثالثة . (انظر نهاية الأرب ، السفر السادس عشر)

ببهتان يفتريه بين يديه ورجليه ولا يمصيه في معروف . فان وفي فله الجنة ،
وان غشي من ذلك شيئاً فأخذ بحده في الدنيا فهو كفارة له ، وان ستر عليه الى
يوم القيامة فأمره الى الله ان شاء عذب وان شاء غفر . وبعث النبي مع وفد
الأنصار هذا بمصعب بن عمير ليكون مرجعاً لأهل المدينة في أحكام الدين وليقرأ
عليهم القرآن . فأسلم على يد مصعب خلق كثير من الأنصار ثم رجع مصعب
الى مكة . تلك هي بيعة العقبة الأولى كما يدعوها رجال السيرة النبوية .

وخرج في الموسم التالي جماعة كثيرة من هؤلاء الذين أسلموا في جملة
قوم من الكفار يريدون جميعاً لقاء رسول الله ولما وافوا مكة واعدهم رسول الله
العقبة من أوسط أيام التشريق (وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر) . فبايع
المسلمون منهم رسول الله على أن يمنعه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم وأن
يرحل هو اليهم وأصحابه خلاصاً من أذى المشركين بمكة . وحضر العقبة تلك
الليلة العباس بن عبد المطلب متوثقاً لرسول الله ، والعباس على دين قومه
بعد لم يسلم ، وكان أول متكلم قال : يا معشر الخزرج والأوس ان محمداً منا
حيث علمتم . وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه ، فهو في عزة من
قومه ومنعة في بلده . وانه قد أبى الا الانحياز اليكم وللحق بكم . فان كنتم
ترون أنكم وافون له بما دعوتوه اليه وما نموه ممن خالفه فانتم وما تحملتم من
ذلك . وان كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج اليكم فمن الآن
فدعوه فانه في عزة ومنعة من قومه وبلده . ثم تكلم رسول الله فتلا القرآن
ودعا الى الله ورغب في الاسلام ثم قال : أبايكم أن تمنعوني مما تمنعون منه
نساءكم وأبناءكم . فأخذ البراء بن معمر بيده ، وكان له في تلك الليلة المقام
المحمود في الاخلاص لله تعالى والتوثيق لرسوله ، وقال : نعم ! فوالذي بعثك
بالحق لنمنعك مما نمنع منه أزرنا (كناية عن النساء والأبناء) فبايعنا
يا رسول الله ، فنحن والله أبناء الحروب ورثناها كابراً عن كابر . وكان أول من
بايع رسول الله ، ثم تعاقب بقية أفراد الوفد وعددهم في نحو السبعين وكانت
بينهم امرأتان . تلك هي العقبة الثانية كما في كتب السيرة . وتمت هذه البيعة
سراً عن كفار أهل المدينة الذين جاؤوا مع الوفد وبالحرى عن كفار أهل مكة .
ولما تمت هذه البيعة أمر رسول الله من كان معه من المسلمين من أهل مكة
بالهجرة الى المدينة . فخرجوا أرسالا ، أي جماعات يتلو بعضها بعضاً . ولم يبق

بمكة أحد من المسلمين الا رسول الله وعلي بن أبي طالب وأبو بكر ، أقاما بأمر رسول الله ، والا من حبس كرهاً من المستضعفين والمرضى .

وقد هاجر كثير حتى خلت بعض الدور من قطانها ففلقت . وتصادف أن مر بدار بني جعش بعد أن هاجر أصحابها عتبة بن ربيعة والعباس بن عبدالمطلب وأبو جهل بن هشام فنظر اليها عتبة « تخفق أبوابها يبأبا ليس فيها ساكن . فلما رآها كذلك تنفس الصعداء ثم قال :

وكل دار وان طالت سلامتها يوماً ستدرکہا النكباء والحبوب»

كما ورد في سيرة ابن هشام والحبوب من معانيه التوجع .

ثم قال عتبة : أصبحت دار بني جعش خلاء من أهلها . فقال أبو جهل : هذا عمل ابن أخي هذا : فرق جماعتنا ، وشتت أمرنا وقطع بيننا . وكلام أبو جهل هذا كلام الطغاة ينفون ويجرمون ويلقون تبعة بغيرهم وطفیانهم على عواتق المصلحين .

واستأذن أبو بكر رسول الله في الهجرة فلم يأذن له وقال له : « لا تمجل ! لعل الله يجعل لك صاحباً » . فطمع أبو بكر أن يكون هو صاحب الرسول في الهجرة .

وأما علي فقد أبقاه عليه الصلاة والسلام لأمر مهم يستبين عند مفادرة الرسول مكة وأيضاً ليرد الودائع التي كانت قريش تودعها عنده لأصحابها . وقد كانت قريش على تكذيبها الرسول في دعوته لا تعدل به أحداً في الأمانة .

قال ابن حزم في « جوامع السيرة » : « وأراغت قريش قتل رسول الله ﷺ ورصدوه على باب منزله طول ليلهم . فأمر رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب أن يضطجع على فراشه ، وخرج رسول الله ﷺ ولمس الله تعالى على أبصارهم فلم يروه ووضع على رؤوسهم تراباً ونهض . فلما أصبحوا خرج اليهم علي رضي الله عنه فعلموا أن النبي ﷺ قد فاتهم » .

قال ابن الأثير في « الكامل » : « قالت عائشة كان رسول الله ﷺ لا يخطئه أحد طرقي النهار أن يأتي بيت أبي بكرأما بكرة وأما عشية حتى كان اليوم

الذي أذن الله فيه لرسوله بالهجرة أتاناً بالهاجرة . فلما رآه أبو بكر قال : ما جاء هذه الساعة إلا لأمر حدث . فلما دخل جلس على السرير وقال : أخرج من عندك . قال : يا رسول الله ! ما هذا ؟ قال : يا رسول الله ! قال : ان الله قد أذن لي في الخروج . فقال أبو بكر : الصعبة يا رسول الله ، قال : الصعبة . فبكى أبو بكر من الفرح . فاستأجرا عبدالله بن أريقط من بني الدليل بن بكر وكان مشركاً يدلهما على الطريق . ولم يعلم بخروج رسول الله ﷺ . غير أبي بكر وعلي وآل أبي بكر . فأما علي فأمره رسول الله ﷺ أن يتخلف عنه حتى يؤدي عن رسول الله ﷺ الودائع التي كانت عنده ثم يلحقه (كما ذكرنا) . وخرجا من خوذة (باب صغير في باب كبير) في بيت أبي بكر في ظهر بيته ثم عمدا إلى غار بثور (ثور جبل في جنوب مكة) فدخلا . وأمر أبو بكر ابنه عبدالله أن يتسمع لهما بمكة نهاره ثم يأتيهما ليلاً ، وأمر عامر بن فهيرة موله أن يرعى غنمه نهاره ثم يأتيهما بها ليلاً . وكانت أسماء بنت أبي بكر تأتيهما بطعامهما مساء . فأقاما في الغار ثلاثاً . وجعلت قريش مائة ناقة لمن رده عليهما . وكان عبدالله بن أبي بكر إذا غدا من عندهما أتبع أثره بالغنم حتى يعفي أثره . فلما مضت الثلاث وسكن الناس أتابهما دليلهما ببغريهما ، فأخذ رسول الله ﷺ أحدهما باليمن (كان أبو بكر اشترى البعيرين من ماله فاشترى الرسول أحدهما منه) فركبه وأتتهما أسماء بنت أبي بكر بسفرتهما ونسيت أن تجعل لها عصاماً (رباطاً) ، فحلت نطاقتها فجعلته عصاماً وعلقت السفره به ، وكان يقال لأسماء ذات النطاقين لذلك . ثم زكبا وسارا وأردف أبو بكر موله عامر بن فهيرة يخدمهما في الطريق فساروا ليلتهم ومن الغد إلى الظهر ، ورأوا صخرة طويلة فسوَّى أبو بكر عندهما مكاناً ليقيل فيه رسول الله ﷺ وليستظل بظلها ، فنام رسول الله ﷺ وحرسه أبو بكر حتى رحلوا بعدما زالت الشمس . وكانت قريش قد جعلت لمن يأتي بالنبي ﷺ دية . فتبعهم سراقه بن مالك بن جُعشم المدلجي فلحقهم وهم في أرض صلبة . فقال أبو بكر : يا رسول الله أدركنا الطلب ، فقال : لا تحزن إن الله معنا . ودعا عليه رسول الله ﷺ فارتطمت فرسه إلى بطنها وثار من تحتها مثل الدخان . فقال : ادع لي يا محمد ليخلصني الله ولك علي أن أرد عنك الطلب . فدعا له فتخلص . فساد يتبعهم . فدعا عليه الثانية ، فساخت قوائم فرسه في الأرض أشد من الأولى . فقال : يا محمد ! قد علمت أن هذا من

دعائك عليّ . فادع لي ولك عهد الله أن أردّ عنك الطلب فدعا له فخلص وقرب من النبي ﷺ وقال له : يا رسول الله خذسهما من كنانتي ، وإن إبلي بمكان كذا فخذ منها ما أحببت . فقال : لا حاجة لي في ابلك . فلما أراد أن يعود عنه قال له رسول الله ﷺ : كيف بك يا سراقه إذا سُورَت بسواري كسرى؟ قال: كسرى بن هرمز؟ قال : نعم . فعاد سراقه فكان لا يلقاه أحد يريد الطلب الا قال : كنيتم ما ههنا ، ولا يلقى أحداً الا رده . (وحقاً سور سراقه بسواري كسرى في أيام الخليفة الثاني) . قالت أسماء بنت أبي بكر : لما هاجر رسول الله ﷺ أتانا نفر من قريش فيهم أبو جهل فوقفوا على باب أبي بكر ، فقالوا : أين أبوك؟ قلت : لا أدري . فرفع أبو جهل يده فلطم خدّي لطمة طرح قرطمي ، وكان فاحشاً خبيثاً . ومكثنا ملياً لا ندري أين توجه رسول الله ﷺ . »

ثم قدم بهما دليلهما قباء ضحى يوم الاثنين في الثاني عشر من شهر ربيع الأول لثلاث عشرة سنة خلت من البعثة وأسرع الأنصار يستقبلون الرسول وعلت أصوات التكبير ترج جوانب قباء وتصل الى المدينة . وأقام رسول الله قباء أياماً وأسس مسجدها ثم خرج ناهضاً يوم الجمعة يريد المدينة فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي فكانت أول جمعة صلاها بالمدينة . ثم ركب ناقته وأرخى زمامها فكان لا يمر بدار من دور الأنصار الا قالوا : هلم يا رسول الله الى العدد والمدّة والمنعة فيقول : خلوا سبيلها فانها مأمورة حتى انتهى الى موضع مسجده اليوم فبركت على باب مسجده وهو يومئذ مِرْبَد (موضع يجفف فيه التمر والزرع) لفلامين يقيمين في حجر معاذ بن عفراء وهما سهل وسهيل ابنا عمرو من بني النجار . فبقي رسول الله على ظهرها لم ينزل فقامت ومشت غير بعيد ورسول الله ﷺ لا يثنيتها ثم التفتت الى خلفها فرجعت الى مكانها الذي بركت فيه فبركت فيه ثانية وألقت جرائنها واستقرت فنزل عنها رسول الله ﷺ فاحتمل أبو أيوب خالد بن زيد رحله فوضعه في بيته ونزل عليه رسول الله ﷺ ، وسأل عن المريد فأخبر فأراد شراءه للمسجد فأبت بنو النجار من بيعه وبذلوه لله عز وجل دون ثمن ، وأبى النبي أن يأخذه الا بالثمن . ثم أمر به أن يبني مسجداً . وعمل هو في بناء المسجد بيديه وعمل المسلمون من المهاجرين والأنصار على مشاركته في بنائه حتى أتموه وأقاموا حوله مساكن الرسول .

« قال ابن عباس : ولد النبي ﷺ يوم الاثنين واستنبت يوم الاثنين ورفع الحجر الأسود يوم الاثنين وهاجر يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين » كما جاء في الكامل لابن الأثير وفي غيره من كتب السيرة النبوية .

عكف الرسول الكريم منذ وصوله الى المدينة على تبليغ رسالات ربه فأخبر بين المهاجرين والأنصار مؤاخاة لا مثيل لها في تاريخ الانسانية ، واستلّ السخائم التي بين الأوس والخزرج على الرغم من اثارة اليهود لها ، وأعلن حرية الاعتقاد وبدأ يشيد قواعد المجتمع الجديد . وقد دعا يشرب طيبة كراهية للتشريب لأن معناه اللوم والميب . ولكنهما مع ذلك نسبت اليه ﷺ فقييل مدينة الرسول أو المدينة .

كانت السنون الثلاث عشرة التي قضاها في مكة ثورة محكمة على الباطل والشرك والظلم والظلمة وغدت السنون المشرقة في المدينة تنظيماً وكفاحاً وتشبيهاً لأركان المجتمع الجديد الناهض الذي لم يلبث أبناؤه أن عادوا الى مكة يقتلمون السحت والظلمة والشرك والباطل . ثم ها هم أولاء يوحدون جزيرة العرب ويقومون بتحرير كثير من الشعوب ويملئون شأن العلم والحرية والتقدم والمساواة والازدهار .

لقد بنى المهاجر العظيم أركان ذلك المجتمع القوي العادل كما بنى رجال ذلك المجتمع . لقد غير المهاجر العظيم مجرى التاريخ وزان وجه الدنيا بالقيم الرفيعة الخالدة .

الا سقياً لذكرى الهجرة النبوية في نرة عام ١٤٠٥ ! وأي حدث أجدر أن يؤرخ به العرب والمسلمون من ذلك الحدث الرائع ؟ انها هجرة بسيطة وقتية في المكان ولكنها هجرة رفيعة ومستمرة الى المآلي . هجرة ملايين الملايين من الخلائق الى النور ، الى الخلود الحق .



بدء التاريخ الهجري

كل حدث رافق مولد الاسلام وبزوغ فجره ذو مغزى وذو شأن . فالأحداث متلاحقة بفلاح لا مثيل له كأنها الديم الماطرة المخصبة الخيرة . حتى المصاعب والعقبات التي عرضت كانت مفيدة في تربية القوم واعدادهم اعداداً كاملاً للتغلب عليها ولتنشر الرسالة العظيمة .

كانت تلك العقبات والمصاعب معكالشحد قواهم الذاتية الخلقة وتفجيراً لطاقتهم المبدعة . ولذلك كان كل حدث جديراً منذئذ أن يؤرخ به . ومع هذا فإن الأمور كانت جميعها رهن الشورى والتداول والبناء الهادى المحكم . ونحن نمرض الآن كيف عمد المسلمون الى بدء التاريخ الهجري واختيار زمن الهجرة النبوية ، زمن افتراق الحق عن الباطل وغرة تنظيم المجتمع الجديد .

يقول الامام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في كتابه « تاريخ الأمم والملوك » عند حديثه عن الوقت الذي عمل فيه التاريخ الاسلامي فيما يذكره عن بني اسماعيل بن سيدنا ابراهيم « وانهم لم يكونوا يؤرخون على أمر معروف يعمل به عامتهم وانما كان المؤرخ منهم يؤرخ بزمان قحمة كانت في ناحية من نواحي بلادهم ولزبة أصابتهم أو بالمامل يكون عليهم أو الأمر الحادث فيهم ينتشر خبره عندهم » ثم يقول : « فأما قریش من بين العرب فإن آخر ما حصلت من تأريخها قبل هجرة النبي ﷺ من مكة الى المدينة على التاريخ بعام الفيل وذلك عام ولد رسول الله ﷺ » .

فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة أخذ الناس يؤرخون بالهجرة لأهميتها كما كانوا يؤرخون بحوادث أخرى مهمة . وهذا ما حمل بعض الرواة على القول عند « ذكر الوقت الذي ابتدئ فيه بعمل التاريخ في الاسلام » كما جاء تحت هذا العنوان في « الكامل » لابن الأثير : إن الرسول « أمر بعمل التاريخ » وكما جاء في كتاب الطبري أيضاً . ولكن ابن الأثير يضيف : « والصحيح المشهور أن عمر بن الخطاب أمر بوضع التاريخ ، وسبب ذلك أن أبا موسى الأشعري كتب الى عمر أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ . فجمع عمر الناس للمشورة فقال بعضهم

أرّخ بمبعث النبي ﷺ . وقال بعضهم : بمهاجرة رسول الله فان مهاجرته فرق*
بين الحق والباطل . قاله الشعبي ، والشعبي هو أبو عمرو بن شراحيل
الكوفي تابعي ثقة ، وكما روى ذلك الطبري امام المؤرخين .

وكذلك ذكر ابن الأثير قول ميمون بن مهران « رفع الى عمر صك محله
شعبان فقال : أي شعبان ؟ أشعبان هو أم شعبان الذي نحن فيه ؟ ثم قال لأصحاب
رسول الله ﷺ ضموا للناس شيئاً يعرفونه . فقال بعضهم : اكتبوا على تاريخ الروم
فانهم يؤرخون من عهد ذي القرنين . فقال هذا يطول . فقال : اكتبوا على
تاريخ الفرس . فقليل : ان الفرس كلما قام ملك طرح تاريخ من كان قبله .
فاجتمع رأيهم على أن ينظروا كم أقام رسول الله بالمدينة ؟ فوجدوه عشر سنين
فكتبوا التاريخ من هجرة رسول الله ﷺ . وقال محمد بن سيرين : قام رجل الى عمر
فقال أرّخوا . فقال عمر ما أرّخوا ؟ فقال : شيء تفعله الأعاجم في شهر كذا
من سنة كذا . فقال عمر : حسن فارخوا . فاتفقوا على الهجرة . ثم قالوا : من أي
الشهور ؟ فقالوا : من رمضان ، ثم قالوا : فالمحرم هو منصرف الناس من حجهم وهو
شهر حرام . فأجمعوا عليه . « وربما تكون هذه الأمور كلها قد تضافرت على
اقتضاء التأريخ وبيان الحاجة الملحة اليه . وهذا كله يدل على التشاور وحسن
الاختيار . وان مقدم الرسول الكريم المدينة كان في الثاني عشر من شهر ربيع
الأول كما مر . ولكن عمر والصحابه رأوا بدء التاريخ من أول المحرم الذي هو
غرة العام وأول السنة عندهم . وهكذا يكون بدء التاريخ الهجري قد سبق مقدم
النبي المدينة بشهرين واثنى عشر يوماً « فلم يؤرخ التاريخ من وقت قدومه بل
من أول تلك السنة » كما جاء في كتاب الطبري . ويوافق ذلك يوم الجمعة في
١٦ تموز (يوليو) ٦٢٢ من التقويم الميلادي .

★ ★ ★

★ هكذا ورد العمل بالتدريج وهو جائز في اللغة هنا .

● تعقيب ●

من تأمل الهجرة النبوية وما لابسها من أمور ومشكلات وتأمل غيرها من الأحداث في دعوة الرسول ﷺ راعته دقة الخطط وبراعة الأحكام وعمق الإرادة وصحة العزم التي كانت تجري فيه تلك الأحداث جميعاً . ولا شك أن ثمة مزايا فريدة في التاريخ كان يتحلّى بها ذلك اليتيم الأمي الناشئ العظيم وكانت تتجلى في جميع أعماله وأقواله ودعوته المباركة ونجاحه الفائق . وهي مزايا إنسانية نبوية علت فاستأهلت التأييد الإلهي واستحقته في جميع مراحل الدعوة : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » (٦ - ١٢٤) . فالتأييد لا يحصل إلا لمن هو له أهل وهو به جدير فرداً أو جماعة .

ومن تأمل المجتمع العربي قبل الدعوة وإبانها وبعدها لاحت له ملامح ذلك التبدل الجذري الهائل الذي هو خلق جديد ممتاز للإنسان العربي ، أو هو صقل معكم لجواهر الناس إذ ذاك بنفي الخبث عنها وإبراز المكنون الكريم فيها « خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا » (حديث صحيح رواه البخاري ومسلم . انظر فيض القدير) وعندئذ يحاول التأمل فيما عرّف من ثقوب المجتمعات ودراسة تطورها الإنسانية المستند إلى ستن مبهرم وخطة غالبية أن يصنف أشكال ذلك التبدل « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون » . إن في هذا لبلاغاً لقيام عابدين (٢١ - ١٠٥ ، ١٠٦) . ومع أمثال بعض السمات المفردة لكل مجتمع في تطور المجتمعات العام يتندر الذهن ما اقترحه بعض علماء الاجتماع الألمان ومن أهمهم فرديناند تونيز Ferdinand Tönnies (١٨٥٥ - ١٩٣٦) حين فرق هذا بين شكلين من الحياة الاجتماعية : شكل نستطيع أن ندعوه بالمشير Gemeinschaft القائم على الإرادة المشتركة العميقة المسترسّة في الوجود وهي التي تمتد بجذورها إلى العاطفة والتضامن العفوي الصميم ، وشكل وروابط الدم والتي تقوى بوادرها بالمرانة والمزاولة والتضامن العفوي الصميم ، وشكل آخر يمكن تسميته بالمجتمع التعااقدي Gesellschaft يترك مجالاً لحرية الأفراد وأرادتهم الطليقة وأهوائهم المتفرقة الساعية نحو الربح والأثرة والمفضية إلى نشوء الطبقات . والمجتمع التعااقدي نتيجة لتطور المشير وفساده . هذان الشكلان للحياة الاجتماعية سادا سدة في التفكير الاجتماعي الألماني حتى أن الباحث ليرتدد في استعمال لفظين مقابلين لهما في لغته أيّاً كانت حتى كأنهما مقصوران على هذا النهج من التفكير الاجتماعي الألماني . ولذلك شد ما يستعمل اللفظان الألمانيان عند التدقيق وصحة الدلالة لأنهما يفيدان ما لا يفيد لفظ أجنبي في غير اللغة الألمانية . ويذهب بالتأمل الظن إلى أن الدعوة الإسلامية أرادت أن ترجع بالمجتمع التعااقدي المتناثر زمن الجاهلية إلى حياة المشير الاجتماعية المتضامنة . ولكنه لا يلبث أن يفكر في الشكل الثالث الذي نوه به الباحث شمالنباخ Schmalenbach (١٨٨٥ - ١٩٥٠) زيادة على الشكلين السالفين ، وهو ما دعى بالبونت Bund أي الحلف والمهد ، وهو تجمع نشيط فعال متساند قائم على الرغبة المريدة في التعاون والتضامن فهو ليس بالضرورة مبنياً على

أواصر الدم والقربى والجوار كما في المشي ولا مرتكزا على المنافع الفردية المتفرقة المتضاربة كما في المجتمع التعاقدى، بل هو نوع من المهد والحلف نذر أفرادهم للتعاون والتعاقد والتناصر حين جمعهم روابط ودية وأهداف مشتركة . تلك الأشكال الثلاثة نستطيع أن نطلق عليها « مقولات » الحياة الاجتماعية وجدير بهذا النوع الأخير من الحياة الاجتماعية أن يفلح ويفوز ان كانت الأهداف التي يسعى نحوها قيما عليا كالعدالة والمساواة والتوحيد والتقدم والازدهار والعلم والجمال والخير . والآية الكريمة « وما تشاؤون الا أن يشاء الله » (٧٦ - ٣٠) معناها كما نظن أن مشيئتكُم هي مشيئة الله اذا كان لها هذا الاتجاه العلوي .

ان التأييد الالهي لا يتم الا لمن يستحقه ويستأمله . ولا تنزل السماء فتعاقب الا من يسمو نحوها ويرقى حقاً في الأرض كقسم الجبال فوق الواقع الراهن مستنداً الى هذا الواقع وناذراً نفسه لتلك المعالي الفريدة النادرة . وربما كان في هذا جوهر الدين .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي



مقدمة لدراسة الفلسفة العربية

تيسير شيخ الأرض

للفلسفة العربية (١) في الاسلام مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة العام ، وهي تتميز بميزتين فكريتين ، هما التجريد والدقة المنطقية . ولكنها وجلت من يغمطها حقها ، ويدعي أنها لم تزده شيئاً على ما جاء به فلاسفة اليونان ، وإن هي زادت شيئاً ، فليس له قيمة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي .

وإذا حاولنا أن نستقرئ أهم الأفكار الشائعة عن الفلسفة العربية في الاسلام ، وجدناها تدور حول مشكلة أساسية تتعلق بأصالتها ، أي مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية ، أم أنها تحوي جانباً أصيلاً لا نجده عند فلاسفة اليونان . وهذا يعني ، أن هناك فكرتين عامتين شائعتين عنهما ، تذهب أحدهما - وقد أخذ بها فريق من المستشرقين ، وتبعم فيها فريق من الدارسين العرب - إلى أن الفلسفة العربية في الاسلام ليست سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية . وغالباً بعضهم فعدها تعريباً لفلسفة أرسطو . أما الفكرة الثانية - وقد أخذ بها بعض الدارسين العرب ، واعترف بها بعض المستشرقين ضمن حد معين - فتذهب إلى أن الفلسفة العربية في الاسلام تحوي بعض الجوانب الجديدة ، وأنها أثرت في الفلسفة الأوروبية في أواخر العصر الوسيط ، ومن هذه انتقل أثرها إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة .

إننا إذا أنعمنا النظر في هاتين المشكلتين ، وجدنا أن حل كل منهما من شأنه أن يضيء لنا جوانب هامة من حقيقة الفلسفة العربية

تمهيد



مشكلة
الفلسفة
العربية



في الاسلام . ولا بد لنا من الاشارة بهذا المصد ، الى ان حل المشكلة الثانية يتعلق بحل المشكلة الاولى الى حد كبير . والحقيقة ، اذا كانت الفلسفة العربية في الاسلام ، صورة امينة عن الفلسفة اليونانية ، انحصرت اهميتها في كونها الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية ، أما اذا كانت تتضمن عناصر من الجدة ، فان اهميتها تتعدى دور الوساطة الى دور التأثير الايجابي .

والحقيقة ، ان هذه النظريات تبدو في الوهلة الاولى قابلة للمناقشة ، اذا شئنا ان نقف منها موقف العالم الذي لا يأخذ بشيء ، ولا يرد شيئا ، قبل ان يجد برهانه عليه . لكن الاخذ بنظرية أوردها يحتاج الى منهج فكري قائم على أساس من الواقع ، ويتميز بالدقة المنطقية . وهذا وحده كاف لطرح فكرة المنهج في دراسة الفلسفة العربية في الاسلام . لا شك ان فكرة المنهج ضرورية في المباحث العلمية ، ولكنها تصبح اشد ضرورة ، حينما يكون الامر متعلقا بالقضايا الانسانية ، لا سيما حينما تكون هذه القضايا ذات مساس بامه من الأمم ، ويكون الباحثون فيها ينتمون الى امم اخرى تختلف ثقافتها عن ثقافة الأمة التي تدرس قضاياها في كثير أو قليل .

وقد لجأنا الى المنهج من أجل تحديد نقطتين رئيسيتين ، هما : علاقة الفلسفة العربية في الاسلام بالفلسفة اليونانية ، وعناصر الجدة في الفلسفة العربية التي أثرت بها في الفلسفة الأوروبية . لهذا لا بد لنا ان نتبع تحديد المنهج فترتين أخريين : احدهما تتعلق بالعناصر المكونة للفلسفة العربية في الاسلام ، وثانيتهما تتعلق بتحديد جوانب الأصالة فيها . والحقيقة ، أنه لا بد لنا من تجاوز تحديد المنهج ، الى تطبيقه على دراسة الفلسفة العربية ، سواء بالنسبة الى تأثيرها او بالنسبة الى تأثيرها . وفي هذه الحال ، لا بد لنا من تقديم نموذج دراسي للفلسفة العربية من حيث هي كل أولا ، والاستشهاد على ذلك بأنموذجات دراسية للفلاسفة العرب في الاسلام ، من حيث هم أفراد ، ثانياً .

١ - منهج لدراسة الفلسفة العربية :

ولكن ، كيف يجدر بنا أن نتصور هذا المنهج ؟ وإلى أي حد يمكننا أن نقنع به الآخرين ، لنتمكن من اقتناعهم بنتائجه ؟ ان هذا وذاك لا بد لهما من أن ينطلقا من الواقع ، فكيف يمكننا أن نقرر هذا الواقع ؟ لا شك أن تقرير الواقع يحتاج الى التاريخ ، نعود اليه ، ونستقرىء حوادثه ، ولا سيما الفكرية والفلسفية . ولكن الفكر والفلسفة جانبان من الثقافة ، تتبدى بهما عقلية الأفاضل من أبناء الأمة ، انطلاقاً من العقلية العامة للأمة ذاتها . والثقافة هي الجانب المعنوي للحضارة . ومن هنا كانت الدراسة التاريخية التي يجب القيام بها ، دراسة تاريخية حضارية .

وهذا يعني ، ان المنهج الصالح في هذا المجال ، هو المنهج القائم على أساس من التصور التاريخي الحضاري ، وأن تطبيقه على دراسة الفلسفة العربية في الاسلام ، يجب أن يأخذ في حسبانها المعطيات التاريخية الحضارية ، لا سيما في صورتها الثقافية ، واداً نحن أنتبهنا لهذه النتيجة ، لم يكن لنا بد من تحديد الخطوات التي سنتبناها في معالجة موضوعنا ، بعد تحديد المنهج .

ولكي نتمكن من تحديد منهج الدراسة، لا بد لنا من تحديد ماذا نعني بالمنهج التاريخي الحضاري ، والكلام على شروطه بما هو منهج فكري ، ثم بيان خطوطه الرئيسية ، والتعقيب عليه .

١ - الواقع التاريخي الحضاري : اذا رجعنا الى معطيات التاريخ الحضاري ، وجدنا أن الفلسفة العربية في الاسلام ، كانت من نتاج الشعوب التي عاشت في رقعة جغرافية واسعة في اجزاء من آسيا وأفريقيا وأوربا ، فاستدت من أواسط آسيا الى البحر الأبيض المتوسط ، وشملت شمالي افريقيا وشبه جزيرة ايبيريا وصقلية . ولقد دان معظم هذه الشعوب بالدين الاسلامي الذي حملته العرب معهم من شبه الجزيرة العربية ، ونشروه في اثناء فتوحاتهم . ولكنها اعتنقت هذا الدين من دون أن تنسى ثقافتها القديمة التي عاشت عليها ، حتى تاريخ الفتح . فكانت هناك الثقافة الهندية والثقافة الفارسية والثقافة اليونانية الرومانية ، عدا الديانتين الكبيرتين المسيحية واليهودية ومعتقدات صابئة حوران .

في هذه البقعة الواسعة من العالم ، تفاعلت العقلية العربية حاملة الدين الجديد ، مع عقليات الأمم الأخرى ، وتمازجت ثقافتها مع ثقافاتهما ، وكان من حصاد ذلك عقلية جديدة ، وثقافة جديدة ، احتلت الفلسفة الاسلامية منهما مركزاً ممتازاً .

وعلى هذا النحو نجد أن الفلسفة الاسلامية لم تكن نقلاً للفلسفة اليونانية ، لأنها لم تتأثر بالثقافة اليونانية وحدها ، بل كانت نتاج تفاعل بين عقليات مختلفة ، لكل منها ثقافتها الخاصة . وهذا يعني ، أن هناك عناصر كثيرة تضافرت في تكوين هذه الفلسفة ، وأن كل عنصر من هذه العناصر كان يدخل في حوار مع العقلية العربية التي تربت على الدين الجديد . وهكذا يبدو أن الفلسفة الاسلامية كانت إرثاً للثقافة العربية التي خلفتها الحضارات القديمة المنهارة في البلدان التي فتحها المسلمون ، كما كان المسلمون الورثة الشرعيين للدول التي تداعت تحت ضرباتهم . وهذا يتيح لنا ، أن نصدر حكماً عاماً يصدق على جملة الفلسفة الاسلامية ، وهي انها كانت محاولة للتوفيق بين هذه العناصر المتعددة . ولكن هذا لا يعني أن العناصر كلها أسهمت اسهاماً واحداً في تكوين هذه الفلسفة ، إذ أن بعضها كان أكثر خصباً من بعضها الآخر . ويمكننا أن نستنتج أن هناك اتجاه انتقام كان يعمل على نحو عام ، دون أن ينفي الانعام الخاصة ، وهو الاتجاه السائر نحو تعزيد الدين الاسلامي ، اننا نكتفي هنا بالإشارة الى ذلك ، من دون تحديد أي العناصر كان خصباً ، وأيهما كان أقل أثراً ، تاركين أمر تقديرها الى ما بعد ، ليكون نتيجة الدراسة والتحليل والموازنة والاستنتاج .

هذا فيما يخص الفلسفة الاسلامية كلاً ، أما فيما يخص فلسفة كل فيلسوف بعينه ، فلا بد لنا من دراستها على حدها ، لتعرف أي عنصر كان أخصب بالإضافة إليها ، إذ قد يكون أحد العناصر قوياً فيها ، ولا يكون كذلك في جملة الفلسفة الاسلامية ، أو في فلسفة فيلسوف آخر . ولكننا لن نقوم بهذا هنا ، لما يتطلبه من بحث طويل .

ولهذا نجد لزماً علينا ، أن نقوم بمهمة مزدوجة ، فتارة نتناول دراستنا الفلسفة الإسلامية كلها ، وتارة نستشهد عليها ببعض أجزائها . وعندئذ يمكننا أن نرى الفلسفة الإسلامية على حقيقتها من وجهين مختلفين ، ولكنهما متفاعلان . أما الوجه الأول فيرينا تفاعل الأجزاء في الكل ، في حين أن الوجه الثاني يرينا هيمنة الكل على الأجزاء .

لكننا لا نستطيع أن نقوم بهذه المهمة المزدوجة ، إلا إذا وضعنا منهجاً للدراسة ، حاولنا فيه أن نضبط دراستنا ، وأن نبرز موضوعها إبرازاً يكون قريباً من الصحة . فما خطوط هذا المنهج ؟ وكيف نضعه بحيث يقينا شرائعه ؟

٢ - شروط المنهج الفكري : قبل تحديد خطوط المنهج العامة ، لا بد لنا من البحث عن الشروط التي ينبغي تقييدها بها ، ولكي نكون منطقيين مع أنفسنا ، يجدر بنا أن لانضع هذه الشروط جزافاً ، بل أن نستخلصها من الوقائع التاريخية والحضارية ، التي أتينا على ذكرها . أما هذه الشروط فهي التالية :

١ - إذا كانت الفلسفة الإسلامية وليدة العقلية العربية في صورتها الإسلامية ، كان لا بد لدارسي هذه الفلسفة من ربطها بالثقافات المختلفة التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون .

٢ - حينما نتكلم على الفلسفة الإسلامية ، يجب أن نعني ضمناً الثقافة الإسلامية الناشئة من الدين الإسلامي ، الذي هو دين نزل على النبي العربي ، وانتشر بين العرب أولاً ، ثم حمله هؤلاء فيما بعد إلى الأمم الأخرى ، إبان الفتح وبمده ، وهذا يعني ، أن احتكاك الحضارة الإسلامية الناشئة بالحضارات الأخرى ، هو احتكاك حضاري نجد فيه العقلية العربية والديانة الإسلامية من جانب ، والثقافات والمعتقدات المختلفة التي كانت سائدة في الحضارات الأخرى ، من جانب آخر . ولما كانت الفلسفة منصراً هاماً من عناصر هذه الحضارات ، فلا بد للفلسفة الإسلامية من أن تدرس في إطارها الحضاري .

٣ - ولكن ماذا تعني دراسة الفلسفة الإسلامية في إطارها الحضاري ؟ أنها تعني أولاً وقبل كل شيء ، أن تقدم أجابات عن المسائل التي كانت تثيرها الحضارة الإسلامية في بيئاتها المتعددة المختلفة الجديدة ، وهي تحتك بالشعوب التي دخلت تحت سيطرتها ، وبالثقافات والمعتقدات التي كانوا يأخذون بها . وهذا يعني أنها كانت تجد نفسها تجاه مشكلات متعددة مختلفة ، وأنها كانت تبحث عن حلول لهذه المشكلات .

٤ - إذا كانت الفلسفة الإسلامية قدمت أجابات وحلولاً للمسائل والمشكلات المثارة في البيئات المختلفة المتعددة ، فلا بد من التمييز في هذه الأجابات والحلول بين أجابات وحلول مقتبسة وأجابات وحلول مبتكرة . والحقيقة ، أن التفكير الفلسفي هو اجابة عن مشكلة مطروحة قد تكون مقتبسة وقد تكون مبتكرة ، والفيلسوف في كلتا الحالتين لا بد له من أن يبحث عن الحل ، فاما أن يجده عند غيره ، واما أن يبتكره ابتكاراً ، وتحديد ذلك ضروري ، لأنه يبين إلى أي حد كان فلاسفة الاسلام متبعين أو مبتكرين .

٥ - أن معرفة هل كان الحل مقتبسا أو مبتكرا تحتاج الى اجراء موازنة بين ما كتبه الفلاسفة الاسلاميون ، وما كتبه فلاسفة الأمم الأخرى . وهذا يحتاج الى دراسة آثار هؤلاء وأولئك وتحليلها والموازنة بينها ، في سبيل رد الحق الى صاحبه .

٦ - ولكن التحليل والموازنة يجب أن لا يقتصر على الآثار المكتوبة ، لأن البيئة العقلية للحضارات المختلفة التي ذهبت دولها سياسيا ظلت قائمة بمجتمعاتها وتفاعلت مع العقلية العربية والديانة الاسلامية في الحضارة والفلسفة الاسلاميتين ، وهذا يعني أن هناك نوعا آخر من التفاعل يحدث بين الأشخاص مشافهة وتاملا .

٧ - أن محاولة إيجاد الحل تعني معاناة المشكلة ، ولا يمكن فهم الحل من دون فهم المشكلة . لذلك لا بد من وصف المشكلة كما طرحت أولا ، ثم وصف موقف الفيلسوف أو الفلاسفة منها ، حينما حاولوا حلها . وفي هذا المجال ، لا بد للفيلسوف - كما قلنا - من أن يكون اما مقتبسا واما مبتكرا . فإذا كان مقتبسا كان لا بد من تحديد الفيلسوف الذي اقتبس منه ، وبيان رايه في المشكلة ، وتحديد المدى الذي يتطابق فيه رايه أو لا يتطابق مع رأي الفيلسوف المقتبس ، وإذا كان مبتكرا كان لا بد من وصف عمله الفيلسوف حينما وجد حله .

٨ - هذه المبادئ تصلح لجملة الفلسفة الاسلامية كما تصلح لفلسفة كل فيلسوف اسلامي على حدته . ولهذا ينبغي تطبيقها على جملة الفلسفة الاسلامية من ناحية ، وعلى فيلسوف فيلسوف من ناحية أخرى .

٣ - **خطوط المنهج الرئيسية :** من الذي قدمناه نستطيع تحديد خطوط المنهج الرئيسية ، وهي - في رأينا - التالية :

١ - اذا رجعنا الى المعطيات التاريخية وجدنا أن هناك تغييرا أساسيا حدث في حياة العرب باعتراف الديانة الاسلامية . وهذا يعني أن العقلية العربية كانت شيئا قبل مجيء الدعوة الاسلامية وأنها أصبحت شيئا آخر بمجيء هذه الدعوة . ولكن كيف كانت العقلية العربية قبل الدعوة الاسلامية ؟ وهل كانت تبشر ببزوغ التفكير الفلسفي ، أو بنوع من أنواع التفكير ، يمكن له بفضل التطور أن يصبح تفكيراً فلسفياً ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي التي يمكن لها أن تحدد هل كانت الأمة العربية قادرة على التفكير الفلسفي أو غير قادرة ، كما يدعي خصومها من بعض المستشرقين .

ولكن كيف السبيل الى تحديد ذلك ؟ نعمقدان دراسة العقلية العربية من خلال أساطيرها وإشمارها وأمثالها وخطب كهانها ورؤساء عشائرها هي التي يمكن أن تكشف عن بذور التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية .

وهكذا نلاحظ أن تحديد العقلية العربية قبل مجيء الدعوة الاسلامية هو تحديد للقاء الفكري الذي انمكست عليه التعاليم الاسلامية في بادئ الأمر ، والذي تفاعل مع العقلية الأخرى ، فيما بعد .

٢ - لكن هذا يعني أن أول أثر حاسم في العقلية العربية هو تعاليم الدين الاسلامي، كما تبثت في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أولا ، وكما تبثت في الفقه والتشريع الاسلاميين ثانياً .

ونظراً لأن الفلسفة تعنى عادة بالتصورات والقيم والمعاني العامة ، فقد كان واجب الدارسين الأول ، أن يكشفوا عن مدى تغلغل التصورات والقيم والمعاني العامة الاسلامية في التفكير الفلسفي لدى المسلمين . فبذلك، وبه وحده ، يمكن تبين اسهام التعاليم الاسلامية في الفلسفة الاسلامية ، سواء انصب هذا الاسهام على تقبل بعض الآراء التي أتت بها الحضارات السابقة أو اتجه الى محاربتها واظهار تهافتها .

وهنا نلاحظ أن أثر الدين الاسلامي كان بارزاً كل البروز ، حتى أنه دفع بعض المستشرقين الى الاعتقاد بأن الفلسفة الاسلامية هي محاولة للتوفيق بين الديانة الاسلامية والفلسفة اليونانية .

٣ - هذه العقلية العربية المطبوعة بطابع الاسلام هي التي انتشرت في البلاد المفتوحة ذات الحضارات والثقافات والمعتقدات المتعددة المختلفة ، وتفاعلت معها ، فاثرت فيها واتاثرت بها ، وكان من نتاج تفاعلها معها حضارة جديدة ، ذات ثقافة جديدة ، تحتل الفلسفة الاسلامية مكاناً ممتازاً فيها . هذا الكل المقدم الذي تجب دراسته ، لاستخلاص العناصر الفلسفية منه ، ورد كل عنصر من هذه العناصر الى مصدره الحقيقي .

هنا يمكننا أن نرى المعتقدات الفارسية، من زردشتية ومزدكية ومانوية ، كما يمكننا أن نرى الحكمة الهندية وعقيدتها في التناسخ، والتصوف ونظرية وحدة الوجود والاعتقاد بمودة بوذا ، فضلاً عن الفلسفة اليونانية ، ولا سيما في صورة الافلاطونية الحديثة ، وما تعويه من تعاليم افلاطون وفيثاغورس والرواقيين انبأذوقليس ولوقيبوس وديموقريطس . ولكن يجب علينا أن لا ننسى أثر الديانة المسيحية التي كانت منتشرة في بلاد الشام ومصر من ناحية ، والتي بطريق أبنائها انتشرت الثقافة اليونانية بين أيدي المسلمين . كما يجب أن لا ننسى صابئة حاران ومعتقداتهم في عبادة النجوم .

٤ - اذا شئنا حل المشكلتين المتعلقتين بالتأثر والتأثير ، كان لا بد لنا من التثبت من العناصر التي وفدت الينا من اليونان والفرس والهنود والسريان والكلدان ، ومن الجوانب المبتكرة التي أبدعها فلاسفة المسلمين ، والتي أثرت في الفلسفة الأوروبية ، وهذا يتطلب منهجاً للموازنة بين ما أخذناه عن غيرنا وما كان من ابداعنا ، للفحص ان كان هذا الذي أخذناه بقي على حاله ، أو تطور بتأثير العقلية العربية المتشعبة بالدين الاسلامي .

والحقيقة أن العرب عرفوا كتب الأمم الأخرى من خلال ترجماتها الى العربية ، سواء أكانت من اليونانية مباشرة أم بتوسط السريانية ، وهم قلما اتصلوا اتصالاً مباشراً بهذه الكتب . وهذا الكلام يصدق على الغرب أيضاً قبل قيام حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر ، فالغرب عرف الكتب العربية من خلال ترجماتها في الغالب ، أما الاتصال المباشر

بالتراث العربي فكان أضعف . وسواء علينا أن ندرس تأثير الأمم القديمة في الفكر العربي ، أم تأثير العرب في الأمم الأوروبية الحديثة ، فإنه لا بد لنا من اتباع منهج واحد في الدراسة يتغير فيه وضع المؤثر والمتأثر فقط . وهذا المنهج بسيط يمكن اجماله في الخطوات الأربع التالية :

أولاً - دراسة الكتب الفلسفية المترجمة الى لغات الأمم المتأثرة .

ثانياً - دراسة الكتب التي ألفها أبناء الأمة المتأثرة في الفلسفة .

ثالثاً - الموازنة بين الأفكار الواردة في المؤلفات الموضوعة في الفلسفة وذلك في سبيل تحديد جوانب الأثر والتأثير .

رابعاً - تتبع الأثر الفكري من الأمم القديمة الى الأمة العربية ، ثم منها الى الأمم الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

وبهذا يمكن تحديد الأثر أو التأثير الذي حدث بطريق الكتابة وتناقل المؤلفات ، وتحديد ما أتى به اليونان أو الفرس أو الهنود الخ . . . وانتقل الى العرب ، ثم انتقل منهم الى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

٤ - ملاحظة على المنهج : ولكن تطبيق هذا المنهج لا يعني أن نتأمله صادقاً تماماً ، لأن هذا المنهج مرتبط بالوثائق التاريخية التي نطبقه عليها .

والحقيقة أن المنهج الذي رسمنا خطوته الرئيسية ليس كافياً وحده للوصول الى نتائج حاسمة ، بل هناك الى جانبه المصطليات الحضارية والثقافية التي نريد أن نطبقه عليها : فمن تراوحيهما تنشأ الحقيقة ، ولكن المصطليات التاريخية التي نحن بحاجة اليها مرتبطة بالوثائق التاريخية العامة . ولما كنا لا نمتلك مثل هذه الوثائق فإن النتائج التي يمكن الوصول اليها بهذا المنهج لا بد لها من أن تكون تقريبية ، وإن يرتبط صدقها بدقة الوثائق التاريخية التي تكون في متناولنا .

لهذا لا بد من عد النتائج التي يمكن الوصول اليها بهذا المنهج نتائج تتكامل بالتدريج ، وكلما اكتشفنا وثائق تاريخية جديدة ترفد الدراسة باستمرار ، فتلقى الضوم على ما كان خافياً ، وتكمل المعلومات التقريبية تزداد دقة يوماً بعد يوم .

٢ - العناصر المكونة للفلسفة العربية:

أشرنا فيما سبق الى العناصر التي تكونت منها الفلسفة العربية . ونريد الآن ، أن نتحدث عن كل عنصر منها على حدة . لكننا سنهمل عن عمد العقلية العربية ، لأن إبراز خصائصها يتطلب تحليلاً صابراً لأشكال العرب وأشعارهم وأساطيرهم ، وهذا بحث قائم برأسه ، ويحتاج الى أن نفرده لدراسة مستقلة . لهذا لا بد لنا في الوقت الحاضر ، من أن نعدّها البؤرة العقلية التي انعكس عليها الدين الاسلامي ، ووصلت من خلاله الى الشعوب

الأخرى ، فتفاعلت معه بثقافتها ومعتقداتها، وأنتجت الحضارة الإسلامية ، ومنها الفلسفة .
وسنحاول أن نبدأ بإبراز أثر الدين الإسلامي، لكي ننقل منه الى آثار العناصر الأخرى .

١ - الدين الإسلامي: كان الدين الإسلامي هو المصدر الأول الذي نهلت منه العرب ، فهو الذي دعاهم الى التأمل في خلق السماوات والأرض وما بينهما ، كما دعاهم الى تأمل أنفسهم وما تنطوي عليه . لهذا لم يكن غريباً أن يذهب كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية الى أنها محاولة للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية . وهذا يجعلنا نرى أن التفكير الفلسفي لم ينشط بين المسلمين الا بتأثير الدين نفسه . وقد دار هذا النشاط على ثلاثة محاور ، هي : القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه وتبويبه في سبيل فهمه وفهم القرآن في ضوءه ، واستنباط الأحكام العامة من الأحداث المعارضة في سبيل التشريع لها .

أ - القرآن وتفسيره : نزل القرآن بلغة العرب وعلى أساليبهم في الكلام . وكان الصحابة أكثر الناس فهماً لما ورد فيه ، وإن كانت درجات فهمهم له تتفاوت فيما بينهم . وإذا هم اختلفوا فيما بينهم - وهم المقربون الى النبي والملازمون لمجالسه - فلا عجب ان كانت شقة الخلاف أكبر بين سائر المسلمين ، ووضع كهذا لا بد له من أن يدفع الناس الى التفكير ، وأن يفتح أمامهم باب التأويل على مصراحيه . فضلاً عن ذلك فقد كان القرآن كتاب دين وعقيدة ، الى جانب كونه كتاب أخلاق وتشريع . وكونه كتاب عقيدة أدى الى حرب لا هوادة فيها ، بالسلاح والكلام ، بين المسلمين والمشركين ، اذ ليس من السهل على المرم أن يبدل عقائده الراسخة ذات الحرمة المقدسة . ولهذا لم يكن غريباً أن تثير التعاليم الجديدة، الكثير من التفكير والجدل بين المؤمنين الذين يفكرون ويناقشون في سبيل فهم حقيقة ما أتى به الدين ، وبين المسلمين الذين أسلموا من دون أن ينفذوا الاسلام الى قلوبهم تماماً ، وظلت عقائدهم القديمة تعمل في أعماقهم على هذا النحو أو ذاك (٢) .

ثم ان الدين الإسلامي نفسه يحث على التفكير ، ويدعو الى ادامة النظر في كل شيء ، من السماوات والنجوم والكواكب ، الى أصغر ذرة من ذرات الكون ، عدا الآيات القرآنية التي تتضمن أرام فلسفية لها علاقة بالله والخلق والعالم والانسان والنفس والقدر . ويمكننا أن نقول : ان الآيات المتشابهات التي تضمنها القرآن استوقفت عقول الناس ، فحاول بعضهم تأويلها بحيث تتفق فيما بينها . وكانت أولى المسائل التي استوقفتهم مسألة القدر وما يرتبط به من خير وشر ، وخلصتها هل نضيف عمل الانسان الى نفسه ، أو نمدده بخيره وشره مقدراً من الله تعالى (٣) .

وعلى الرغم من أن النبي نهى عن ضرب آيات القرآن بعضها ببعض ، فقد ظل الكثيرون يقومون به ، وان تهيب الآخرون أن يحدوحدوهم ، ومن الذين أخذوا بمبدأ التأويل وحشوا عليه، الحسن البصري التابعي المشهور، فقد كان يقول : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها (٤) .

ب - الحديث النبوي : كان القرآن المصدر الأول للدين الاسلامي . ولكن اختلاف المسلمين في فهم سورة وآياته دفعهم الى سؤال النبي عما يشبهه عليهم . وقد اتخذت احاديث النبي وسيلة يعتمد عليها في تأويل احكام الدين . وسبب الحاجة الى الحديث يرجع الى أن الكثير من آيات القرآن أتى مجملاً أو مطلقاً أو عاماً ، فكان لابد من كلام للرسول يبين معانيها ، أو يقيدها ، أو يخصصها (٥) .

ولكن هذه الأحاديث لم تكن خالية أيضاً من التضارب ، فحاول علماء المسلمين أن يوفقوا بينها ، وأن يدققوا النظر في صدق اسنادها . ويظهر أن طائفة من الأحاديث كانت توضع وضماً ، وأن ذلك كان يحدث في عهد النبي ﷺ ذاته . ومن هنا كان قوله : « من كذب علي متعمداً ، فليتبوا مقعده من النار » (٦) .

وهذا ما دفع بعض العلماء المدققين الى دراسة الأحاديث النبوية ، والتدقيق في مضمونها واسنادها ، قبل تقرير صحتها ، حتى ان البخاري لم يثبت في مجموعته غير سبعة آلاف حديث ، منها ثلاثة آلاف حديث مكرر (٧) .

وقد كان لرواية الحديث وتدوينه فضل على الفكر الاسلامي ، اذ ان مدوني الحديث كانوا يرحلون في طلبه ، يجمعونه وينخلونه ، ليميزوا صحيحه من فاسده ، قويه من ضعيفه . وقد وجدوا أن خير وسيلة الى ذلك النظر في اسناد الحديث ، وتجريح الرواة وتمديلهم .

٢ - الفلسفة اليونانية : وقف الدين الاسلامي في وجه الفلسفة اليونانية وحاربها على الرغم من أن بعضهم وجد في آيات القرآن وأحاديث النبي ما يشجع على التفكير . وهكذا نشأ تياران فكريان في الاسلام تجاه الفلسفة اليونانية : تيار يؤيد دراستها واقتباس حقائقها ، وتيار يحاربها ولا يرى الحق الا في دين الله وكلام رسوله .

ومن هنا كان تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الاسلامية سلباً وإيجاباً . لكن ما نريد أن نتوقف عنده الآن هو الصورة التي وصلت بها الى المسلمين ، والعناصر التي قدمتها لاتفكير الفلسفي في الاسلام .

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية أثرت في الفكر الاسلامي تأثيراً كبيراً . وكان هذا التأثير يرجع عموماً الى أكثر فلاسفة اليونان ، وان يكن بأنسبة مختلفة متفاوتة . فقد عرفوا بعد حين انكسيمندرس وانسكيمناس وهيرقليطس وفيثاغورس واناباذوقليس وديموقريطس ولوقيبوس وانكساغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقسين والأبيقوريين والأفلاطونيين المحدثين والشكاك والأدرية . ولكن معرفتهم بهم لم تكن تامة ولا دقيقة : فقد وصلت اليهم الفلسفة اليونانية في ثوب الافلاطونية الحديثة ، بما تتضمنه من خليط هائل من المذاهب والآراء الفلسفية . فمعرفتهم لم تكن مباشرة الا في النادر ، بل كانت غير مباشرة ، وكان أكثرها بطريق الشراح . ومن هؤلاء فلوطرخس وفوفوريوس وجالينوس والاسكندر الافروديسي الخ وفضلاً عن ذلك ، فقد كانت هذه المعرفة مشوبة بالأساطير ومملوءة بالأخطاء ، وتتضمن آراء شرقية نسبت خطأ الى فلاسفة اليونان . ولا عجب في ذلك ، فقد أخذ العرب الفلسفة اليونانية عن السريان ،

الذين بدؤوا الفلسفة من نهايتها التاريخية : من الأفلاطونية الحديثة . والأفلاطونية الحديثة مذهب فلسفي يمد محاولة للتوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، ولكن من دون الاقتصاد عليهما ، وإنما بتجاوزهما إلى مزجهما بالأراء الفيثاغورية حيناً ، وبالأراء الرواقية حيناً آخر (٨) .

أ - الأفلاطونية الحديثة : ترجع مبادئ هذه الفلسفة إلى نومونيوس فيلسوف إلاميا ، لكن مؤسسها في الإسكندرية كان أمونيوس سكاكس ، ثم تلاه تلميذه أفلوطين الشهير ، الذي نسب المذهب إليه ، والذي ترك لنا هذا المذهب في مجموعة رسائل تعرف بالتساوعات ، وهي تدور حول فكرة أساسية هي فكرة الفيض أو الصدور .

تري الأفلاطونية الحديثة أن العالم كثير الظواهر ومتغير ، وله علة سابقة عليه أدت إلى وجوده . هذه العلة هي الواحد أو الأول ، وهو لا تدركه العقول ، أزلي أبدي ، قائم بنفسه . أنه فوق المادة والروح ، لم يحل في خلقه ، بل دخل شيء فاض عنه بطريق الصدور : فالواحد بسيط لا تنوع فيه ، ليس هو الوجود ، لأن الوجود معين ، والواحد هو مبدأ الوجود وسبب تميزه ، فهو يحوي الأشياء جميعها بالقوة ، من دون أن يكون واحداً منها . وهو كامل يفيض كماله ، فيؤدي إلى أحداث شيء غيره . لكن هذا الشيء يتوجه إليه ليتأمله ، فيصير عقلاً ، وهذا العقل واحد ، تفيض عنه النفس الكلية ، التي تتوجه إلى العقل الذي صدرت عنه ، فتفيض عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات . أما المادة فتأتي في آخر مراتب الوجود (٩) .

أثرت هذه الفلسفة في الفلسفة الإسلامية تأثيراً كبيراً ، حتى لنكاد نجد لها لدى أكثر الفلاسفة الإسلاميين . وقد أثارت إشكالات كثيرة ، لم يتمالك فلاسفة الإسلام أنفسهم من محاولة إيجاد الحلول لها . من هذه الإشكالات ما يتعلق بكيفية الصدور ، ومنها ما يتعلق بتغير الواحد في أثناء الصدور ، منها ما يتعلق بصدور الثاني من غير الثاني ، ومنها ما يتعلق بكون الصدور عن روية أو غير روية ، ومنها ما يتعلق بأصل الشر في العالم ، ومنها ما يتعلق بملاقاة النفس بالبدن قبل الحلول فيه ، وبعدم راقه .

ب - أرسطو : كان أضخم تراث فلسفي يوناني وصل إلى المسلمين هو فلسفة أرسطو في ثوبها الأفلاطونية الحديث . لكنهم لم يعرلوه في كتبه إلا في أواخر جهود الفلسفة الإسلامية في الأندلس . أما ما قبل ذلك ، فكثيراً ما كانوا ينحلونه كتباً ليست له . ولعل منطلقه وحده ، وصل إليهم منذ البدء ، على حقيقته ، وبه نال حظوة كبيرة . وفيما عدا ذلك لم يكن هناك من فرق بين آرائه وآراء أفلاطون أو سقراط أو فيثاغورس أو أنكساغوراس .

كان المنطق أهم ما عني به المسلمون من فلسفته ، لكن الأصوليين والفقههاء وعلماء الكلام هاجموا . ومنهم الشافعي وابن الصلاح وابن تيمية وابن القيم الجوزية . وقد أفتى ابن الصلاح ضد منطق أرسطو بقوله : «المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرر» (١٠) ، أما ابن تيمية فنقد منطق أرسطو نقداً منهجياً خالص منه إلى النتيجة التالية : أن المنطق لا يخالف صريح المنقول فقط ، بل أنه يخالف صريح المعقول أيضاً . وهذا ما دفعه إلى إنشاء منطق إسلامي خالص . وقد تابعه في ذلك تلميذه ابن القيم الجوزية (١١) .

وفي العلم الطبيعي أثرت آراء أرسطو في تفكير المسلمين ، ومن هذه الآراء آراؤه في الحركة والزمان والمكان ، وآراؤه في النفس النامية والحاسة والناطقة ، والعقل النظري والعقل العملي والعقل بالقوة والعقل بالفعل . ونلمس هذا الأثر لدى الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، بل إن أثره هذا لم ينبج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ، ولا سيما في تفرقه بين الجوهر والعرض ، بين القوة والفعل ، وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، بل إن أثره هذا لم ينبج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ولا سيما في تفرقه بين الجوهر والعرض ، بين القوة والفعل ، وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد بل لدى الغزالي أيضاً ، وإن يكن على نحو مخالف في بعض الأحيان .

وفي الأخلاق نجد نظريته في الفضيلة وانها وسط عدل بين طرقي افراط وتفریط كلاهما رذيلة ، تحتل المكان الأول في التفكير الأخلاقي لدى المسلمين ولا سيما ابن سينا والغزالي .

ج - افلاطون : كان افلاطون الفيلسوف الثاني الذي حاول رجال الافلاطونية الحديثة الافادة من آرائه . وإذا وازنا بين العناصر الفكرية التي افادها الافلاطونيون المحدثون منه ، والعناصر التي افادوها من أرسطو ، وجدناها ضئيلة بالنسبة اليها . لكننا نستطيع أن نقول مطمئنين : أن روح فلسفة افلاطون هي التي طبعت المذهب الافلاطوني الحديث بطابعها . ولهذا ليس عجيباً أن تطبع الفلسفة الاسلامية بهذه الروح أيضاً .

وإذا تركنا روح المذهب جانباً ، وانتقلنا الى الأفكار فيه ، وجدنا أن « الجمهورية » تركت أثراً في الفارابي ، فعذا حدوها في « المدينة الفاضلة » ، وإن صبها بالصيغة الاسلامية كذلك نجد تقسيمه النفس الى شهوية وغضبية وناطقة ، يأخذ طريقه الى تفكير فلاسفة المسلمين . أما رأيه في الفضائل ، وجعله أمهاتها العفة والشجاعة والحكمة ، ثم ربطها بقوى النفس ، فقد ترك أثراً في ابن سينا والغزالي ، ثم إن رأيه في خلود النفس ، وفي أن سعادتها تكون بمشاهدة الحقيقة بعد الموت ، أثر في فلاسفة المسلمين ، ولا سيما في بداية الأمر . أما رأيه في حدوث العالم فهو الذي كان يتلام مع اعتقاد المسلمين ، وإن كان فلاسفتهم لم يأخذوا به ، مما جعل الغزالي يجده الرأي الذي يتلام مع تعاليم الاسلام ، ويتخذ أساساً للرد على الفلاسفة الاسلاميين وأستاذهم أرسطو .

د - فيثاغورس : أسس فيثاغورس جمعية سياسية أخلاقية اصلاحية ، غايتها اقامة نظام سياسي ارستقراطي يقر الأمور في نصاها ، ويخلصها من التقلبات التي أدت اليها الديمقراطية (١٢) وقد قامت جماعة اخوان السفاء في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وأرادت أن تكون انموذجاً من جماعة الفيثاغوريين .

لكن الفيثاغوريين لم يؤثروا في اخوان الصفا بجميئتهم فقط ، بل أثروا فيهم بأرائهم أيضاً : كانوا يرون العالم شبيهاً بعالم الاهداد ، وإن مبادئ الاهداد هي عناصر الموجودات ،

وان العالم عدد ونفم • ومن آرائهم أن العالم حيوان كبير ، وأنه يستوعب بالتنفس خلاه لا يتناهى ما ورام العالم ، وهو بمثابة هواء في غايمة اللطافة ، ضروري للفصل بين الأشياء (١٣) • لذلك قال الفيثاغوريون بفكرة الدور والسنة الكبرى (١٤) التي نجدها عند اخوان الصفا ، والتي ترجع أصلا الى انكسيمندريس • كما نجد لدى الفيثاغوريين فكرة التناسخ (١٥) التي أخذوها عن الهنود • ولكننا لا نستطيع أن نحدد هل وصلت الى المسلمين بطريق اليونان ، أو بطريق الهنود أنفسهم •

هـ - الرواقيون : تبدو آثار الرواقيين في الفكر الاسلامي من عدة نواح: ففكرة الدور والسنة الكبرى والنار الحية واللوهوس أخذوها عن الفيثاغوريين •

وقد بنى الرواقيون نظريتهم في المنطق على نظريتهم في المعرفة : انهم يجمعون المعرفة الى الحواس ، والأفكار الصنعية لديهم هي نتيجة الاحساسات ، وهذا ما انتهى بهم الى القول : ان موضوع القضية جزئي ، ومحمولها فعل صادر عن الموضوع ، أو حدث عارض له ، مثل : سقراط يتكلم • وهذا يعني أن القضية المنطقية ليست اقامة نسبة بين معنيين (الموضوع والمحمول) كما يرى ارسطو (١٦) • وقد أثرنا الى محاولة نقد المسلمين منطق ارسطو، ولا سيما ما قام به ابن تيمية •

ومن الآراء التي أثر بها الرواقيون في الفكر الاسلامي ، اخضاع الاخلاق لقوانين العقل ، وجعل الانسان جزءا من الطبيعة ، بحيث يقضي العقل بعدم مخالفتها: ان الانسان الحكيم هو الذي يضع ارادته في مطابقة مع الارادة الكلية التي لا تتنافى مع الطبيعة وموضوعاتها الخارجية، فيرى كل ما في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالارادة الالهية ، وبالقدر ، فيمد ميوله وظائف لتحقيق هذه الارادة الكلية ، ويقبل كل ما يجلبه عليه القدر (١٧) •

اننا نجد آثار هذه النظرية خصوصا لدى ابن طفيل وابن باجة: لدى ابن طفيل حينما يصف لنا النظام الذي اتبعه حي بن يقظان في جزيرته ، بعد بلوغه التاسعة والأربعين ، ولدى ابن باجة حينما يتكلم على اخلاق المتوحد •

و - آراء فلسفية أخرى : وهناك آراء فلسفية أخرى تسربت من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، يمكننا أن نجملها فيما يلي :

اولا - نظرية العناصر الاربعة : المسام والهواء والتراب والنار ، وهي التي قال بها انبازوقليس ، وهو يفسر بها تكون الأشياء • ونجد هذه النظرية لدى اخوان الصفا •

ثانيا - نظرية الجواهر الفردة التي ترى أن المادة مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ ، وهي التي قال بها لوقيبيوس وديمقريطس • وقد تركت هذه النظرية صدقيا قويا لدى علماء الكلام والرازي •

ثالثا - نظرية العقل حلة الحركة ، وهي التي قال بها انكساغوراس • وخلصتها أن الطبائع قديمة ، ولكنها غير متحركة بالاصل ، واذا تحركت فهي بحاجة الى فاعل يحركها، ولا

يمكن للاتفاق أن يكون هو الفاعل ، بل الفاعل الحقيقي هو العقل ، وهو لطيف مفارق للطباع كلها ، عليم بكل شيء ، قدير على كل شيء ، متحرك بذاته ، حرك المزاج الأول في أحد نقاطه ، فامتدت الحركة الى كل شيء (١٨) .

اننا نجد هذه النظرية لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد .

٣ - المعتقدات الفارسية : كانت الامبراطورية الفارسية دولة كبيرة قبل مجيء الاسلام ، وكان سكانها قد أقاموا حضارة زاهرة ذات معتقدات وتقاليد وثقافة ، أشهرها الزردشتية والمانيوية والمزدكية .

أ - الزردشتية : تعد الزردشتية أصلاً للمعتقدات المجوسية القديمة ، التي تعبد مظاهر الطبيعة ، وتعتقد بنوعين من الآلهة : آلهة الخير وآلهة الشر وقد وحد زردشت بين آلهة الخير وآلهة الشر من ناحية أخرى . فقال : ان هناك آلهة واحداً للخير ، وآلهة واحداً للشر ، وانهما في نزاع دائم . لكن هذا النزاع لا يحدث مباشرة بينهما ، بل بين مخلوقاتهما ، لا سيما الانسان . لقد خلق آله الخير الانسان ، ولكنه خلقه حراً ، فأدت به حريته الى أن يخضع لآله الشر في بعض حالاته .

بيد أن للانسان حياة أخرى يحاسب فيها على أعماله : ان حسناته وسيئاته تكتب عليه ، وفي يوم الحساب يمر على صراط ممدود على شفير جهنم ، هو عريض واضح لمن آمن وأحسن عملاً ، وأضيّق من الشجرة لمن كفر وأساء . ان نهاية المسير هي السقوط في أعماق جهنم حيث يبقى عبداً لآله الشر . أما المحسن فيجتاز الصراط ويلقى آله الخير (١٩) .

لقد ظلت هذه العقيدة عقيدة الفرس بعد الفتح الاسلامي ، وبقيت طائفة منهم تدين بها في القرون الثلاثة الأولى من الفتح الاسلامي . وقد بدت آثارها في بعض الفرق الاسلامية والجماعات السرية .

ب - المانيوية : أسس هذه الديانة ماني المولود سنة ٢١٥ م . وقد تأثر بالمسيحية ، حتى أصبحت المانيوية مزيجاً من الزردشتية والمسيحية .

يعتقد المانيون أن العالم نشأ من النور والظلمة اللذين هما الهان . أما آله النور فهو آله الخير ، وأما آله الظلمة فهو آله الشر ، والعالم وما فيه - ولا سيما الانسان - يخضع لهذين الآلهين .

والمانيوية نظرة متشائمة ، لأنها ترى أن مجرد امتزاج الخير بالشر شر . وهذا التشاؤم هو الذي دفع ماني الى استمارة فكرة الخلاص من المسيحية ، وإلى اتباع حياة الرهبنة ، لقطع إواصر الصلة بين الانسان وهذا العالم الممتزج بالشر . أما الخلاص فلا يكون الا بالمعرفة ، والمعرفة تتطلب الرهبنة ، والرهبنة تمنى قطع النسل . ولهذا حرم ماني الزواج ، لأنه الوسيلة الوحيدة لاستمرار الحياة (٢٠) .

لقد تركت هذه الآراء أثرها في الفكر الاسلامي ، ولا سيما لدى علماء الكلام الذين شغلوا بها سرداً ورداً . ولعل من أهم المسائل التي طرحوها أمام الفكر الاسلامي ، مسألة المعاد ، وهل يكون بالأجسام أو بالأرواح؟ (٢١) .

ج - المزدكية : صاحب هذه العقيدة مزدك الذي ظهر في نيسابور حوالي ٤٨٧ م .
وأهم تعاليمه اشتراكية المال والنساء المصبوغة بالصبغة الدينية .

حينما فتح المسلمون فارس ، كان أتباعه لا يزالون يتبعون تعاليمه . وكان مركزهم قرب كرمان . وقد استمروا على مذهبهم طوال عهد الدولة الأموية . ونلمح وجه شبه بين أرائهم وما نادى به أبو ذر الفغاري . ولكنه أخذ باشتراكية المال ، ونبدأ اشتراكية النساء ، وفي هذا نلمس أثر التعاليم الإسلامية في نفسه (٢٢) .

٤ - الحكمة الهندية : أثرت الحكمة الهندية في جوانب كثيرة من الفلسفة الإسلامية . وقد كانت الالهيات جانباً هاماً من الحكمة الهندية ، ولكنها كانت ذات صبغة شمرية (٢٣) ، مما دفع المسلمين إلى التطلع إليها ، ولا سيما متصوفتهم . ويمكننا أن نجمل أثرها فيما يلي :

١ - التناسخ : يعتقد أصحاب نظرية التناسخ ، أن الأرواح باقية بعد الموت ، وهي تنتقل من بدن إلى بدن ، مثلما يبدل الناس ثيابهم . ويرجع سبب تبديل النفوس لأبدانها ، إلى ضرورة ترقى هذه النفوس من الجهل إلى العلم ، وضرورة استغنائها عن المادة ، لتصبح عقلاً خالصاً ، فبذلك تبلغ أعلى مراتب العلم ، حيث يتحد العقل والعقل والمعقول ، ويصير واحداً . ولكن هذا التطور لا يمكن أن يبلغ هذا الحد من الكمال في زمن مقداره عمر الفرد . ومن هنا كانت ضرورة تبديل النفس لأبدانها ، لتستفيد من زمن أطول ، وتجارب أكثر (٢٤) .

بيد أن هذه الخاتمة الحسنة ليست خاتمة النفوس كلها . لهذا كان لابد من الثواب والعقاب ، فترقى النفوس الخيرة إلى مصاف المعقل وتتعد بما اكتسبته من معرفة ، وتبقى النفوس السيئة في قعر جهنم ، لتتمكن من التمييز بين الخير والشر ، بين العلم والجهل ، وعندئذ تتردد في النبات وخشاش الطير ، ومرذول الهوام ، فتنجو من الشدة وترقى إلى أن تبلغ الغاية (٢٥) .

لقد انتقلت هذه العقيدة إلى بعض المسلمين ، فأخذ بها القرامطة وأبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي وأحمد بن حنبل المعتزلي . ولكن هذا الأخير ما كاد يقول بالتناسخ ، حتى أرفض أصحابه من حوله ، وتبرؤوا منه (٢٦) . ومن يطلع على رسائل اخوان الصفا ، وينظر فيها نظرة نافذة ، يجدهم من القائلين بالتناسخ . وذلك من خلال تأثرهم بالفيشاغورية .

وفضلاً عن ذلك ، فقد انتهت نظرية التناسخ إلى القول بالحلول ، بطريق اتحاد المعقل والمائل والمعقول وصيرورتها شيئاً واحداً . وهذه النتيجة التي أفضت إليها ، نجد لها لدى بعض المتصوفة المسلمين من ناحية ، ولدى فلاسفة الاشراف من ناحية أخرى . ولكنهم اكتفوا بالنتيجة دون النظرية الأصلية ، فنبذوا فكرة التناسخ .

ب - التصوف الهندي : لا يخفى أثر التصوف الهندي في التصوف الاسلامي . أما الفكرة الأساسية التي يركز عليها فهي فكرة الاتصال بالمبدأ الأول ، والحقيقة ، أن النفس تتصل بمبدئها الروحاني بطريق التصوف والاعتزال ، فتكشف لها الوحدة الجوهرية لأشكال الحياة المختلفة في الظاهر ، لأن الوجود واحد مهما تعددت أشكاله ، واختلفت مظاهره . وهذه نظرية وحدة الوجود ، كما لا يخفى .

ج - عودة بوذا : يمتد الهنود أن بوذا سيمود ليخلص العالم مما فيه من شرور . لكن هذه العودة رهينة ببعض الظروف التي لا تحدث في كل زمان ومكان ، وهي إذا حدثت ، كانت كافية لتجسيد بوذا على الأرض في الزمان والمكان المناسبين ، ليخلص الناس من الشرور ، ويملا البلاد عدلاً وخيراً .

وقد أخذت بمضمون هذه العقيدة بعض الفرق الاسلامية ونوهت بمجسم المهدي المنتظر .

٣ - جوانب الأصالة في الفلسفة العربية :

رأينا العناصر المكونة للفلسفة العربية في الاسلام ، وقد كانت متعددة ومختلفة وذات اسهامات متفاوتة فيها . وهذا كاف لبيان أنها لم تكن فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية ، ولا تعريباً لفلسفة أرسطو . ونريد الآن أن ننقل الى المشكلة الثانية ، مشكلة أصالتها وتأثيرها في الفلسفة الأوروبية .

والحقيقة إذا لم تكن الفلسفة العربية في الاسلام مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية ، كانت العناصر الجديدة فيها من إبداعها ، عدا عن أن التأليفات المختلفة بين العناصر التي أشرنا إليها ، هي إبداع فلسفي بحد ذاتها ، وبصرف النظر عن جدة هذه العناصر التي تتألف منها ، أو عدم جدتها .

ولكن هناك عناصر فلسفية عربية أثرت في بعض الفلاسفة الأوروبيين المحدثين والمعاصرين . وهي وإن كانت تثبت أثر الفلسفة العربية في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، غير أنه لا بد لنا من التثبت من أن هذه العناصر لم تنقل من فلسفات الأمم السابقة ومعتقداتها ، لتقرر جانب الأصالة في هذه الفلسفة . وهذا مرتبط بالدراسات التي كنا قد أشرنا إليها من ناحية ، وبتطبيق منهج التحليل والموازنة الذي تكلمنا عليه آنفاً . أما هذه العناصر التي يبدو أنها جديدة ومن إبداع العرب أنفسهم ، فهي التالية :

أ - برهان الممكن والواجب : للفارابي برهان على وجود الله ، يستند الى فكرتي الممكن والواجب . وهو يقسم الموجودات الى قسمين ، أحدهما إذا اعتبر في ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر في ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . بيد أن الممكن لا بد له من حلة تخرجه الى الوجود فإذا وجد كان واجب الوجود بغيره . لكن هذا الغير إما أن يكون ممكناً أو يكون واجباً ، فإذا كان واجباً

انتهينا الى اثبات وجود الواجب ، واذا كان سمكنا انتهينا أيضاً الى اثبات الواجب ، لأن سلسلة
الممكنات لا يمكن أن تستمر الى النهاية (٢٧) .

هذا البرهان نجده على نحو مشابه لدى ليبنتس ، حينما يتكلم في « المونادولوجيا »
على العلة الكافية ، ابتداء من الفقرة (٣٦) الى الفقرة (٤٠) ، (يراجع في ذلك كتاب
جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، تمريب نص مونادولوجيا) (٢٨) .

ب - اثبات الحياة الآخرة : يلاحظ اخوان الصفا ، أن الناس طائفتان : أخيار
وأشرار . أما الأخيار فيفعلون الخير من أجل الخير ، لالجب منفعة . وهم في ذلك
مخالفون للأشرار الذين يطلبون عوض فيما يعملون من الخير والشر . وهذا يعني أن
الأخيار يفتنون أعمالهم في أعمال الخير ، ثم يموتون دون أن يحصلوا عوضاً عما عملوه
قبل الموت . ولما كان من غير المعقول أن يضيع الله عليهم شيئاً مما قدمت أيديهم ، كان لابد
من حالة أخرى - بعد مفارقة النفس جسدها - يجازى فيها الأخيار على أعمالهم الخيرة .
وهذه الحالة هي التي تسمى بالدار الآخرة . ولكن تأمل حياة الأشرار أيضاً لا بد له من أن
يؤيد هذه النتيجة . فإذا نظر المرء في أحوالهم رأى أنهم سموا في الأرض بالفساد ، طوال
أعمارهم ، ثم ماتوا ولم يعاقبوا على ما فعلوا ، ولما كان من غير المعقول أيضاً أن يفلتوا من
العقاب أبداً كان لا بد لهم من أن ينالوا عقابهم في الدار الآخرة ، وأن تكون حالهم
بعد الموت ، مخالفة لحياة الأخيار . وهذا يثبت أن هناك حياة آخرة يجازى فيها الإنسان
عن أعماله ، أن خيراً فخير ، وأن شراً فشر (٢٩) .

إننا نجد في هذه النظرية نواة نظرية كمنط في البرهان على مسلمات العقل العملي:
حرية الإرادة ، وخلود الروح ، ووجود الله . والحقيقة ، أن كمنط يرى ، أنه إذا كان على
الإنسان واجب ، فلأنه قادر على القيام به ، إذ أنه ما من حياة أخلاقية من دون إرادة
حرة وسلوك وفق قواعد الأخلاق ، لكن الكمال الأخلاقي الذي يتطلبه العقل العملي ،
لا يمكن أن يتحقق في الطبيعة ، فالنزهات الحسية تعل دائماً محل الواجب الأخلاقي .
وهذا يعني ، أنه لا بد من حياة أخرى وراء حياة الطبيعة ، يتحقق فيها مبدأ الكمال
الأخلاقي الذي يفرض ذاته على كل كائن عاقل . بيد أن التجربة تبين أن حياة الطبيعة
لا تحقق توافق القداسة والسعادة . وهذا ينتهي الى أن وراء حياة الطبيعة لها يقيم
العدالة التي افتقدها الناس في هذه الدنيا (٣٠) .

وهكذا نجد شبهاً كبيراً بين برهان كمنط على وجود حياة آخرة وبرهان اخوان الصفا ،
وهو يشير الى افادة الفلسفة الأوروبية الحديثة من الفلسفة الاسلامية .

ج - الغزالي واختلاف المعقول عن الموجود : يرى الغزالي أن وجود العالم واقعي ،
ولا تجوز مقايسته بفكرة الامكان . ولهذا فالنتائج التي نستخلصها من فكرة الامكان
ربما لا تنطبق على الواقع بحال من الأحوال ، فالعالم قائم بالفعل ، والامكان لا وجود له
الا في عقولنا ، ولا يجوز الانتقال من المعقول الى الموجود (٣١) .

وقد استفاد كمنط من هذه الفكرة في دحضه للدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله من فكرة كماله ، وهو في معرض نقده للدليل الوجودي للقديس انسلم على وجود الله .
والحقيقة ، ان كمنط يرى أن هذا الدليل عقيم ، لأنه يثبت وجود الله من فكرة كماله .
فإن كمال وجود ذهني ، في حين أن وجود الله حقيقي ، والطفرة من الوجود الذهني الى الوجود الحقيقي غير جائزة ولا مسوغ لها (٣٢)

د - انكار السببية : انتهى الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » الى انكار مبدا السببية . ونجد مثل هذا الانكار لدى ديفيد ديوم الانكليزي .

يقول الغزالي : « ان الاقتران بين ما يعتبر في المادة نبياً وبين ما يمتد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب . . . والاحتراق ولقاء النار . . . والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء . . . وهلم جراً الى كل المشاهدات في المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف ، فان اقترانها لما سبق في تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً الى جميع المقترنات (٣٣) »

أما هيوم فيقول : « فالذهن لا يستطيع بأي وجه من وجوه الامكان ، أن يجد النتيجة في السبب المفترض ، بأكثر ضروب الفحص والتنقيب ضبطاً ، لأن النتيجة تختلف اختلافاً كلياً عن السبب ، ولا يمكنها بالتالي مطلقاً ، أن تكتشف فيه : فالحركة في كرة البلياردو الثانية هي حادث يختلف اختلافاً تاماً عن الحركة في الكرة الأولى . وليس هناك أي شيء في أحدهما يوحي بأصغر إشارة الى الأخرى (٣٤) »

وهكذا نجد تشابهاً في انكار السببية بين الغزالي وهيوم ، وان كان كل منهما يحاول تفسير اقتران السبب بالنتيجة تفسيراً مغالطاً : فالغزالي يمزو هذا الاقتران الى الله (٣٥) ، على حين يمزوه هيوم الى المادة والتكرار (٣٦) . ولا عجب في اختلافهما في ذلك ، فأولهما مؤمن ودوافعه دينية ، والثاني ملحد وهو يتطلع الى تفسير نفسي .

هـ - معنى الهولي : يرى ابن باجة ، ان ادراك اللون في الشيء الملون هو إشارة الى وجود اللون في الملون ، وهذه النظرية تشبيهة بنظرية القصيدة عند الفيلسوف الألماني ادمند هسرل .

يقول ابن باجة في تعريف الهولي : « ان قولنا (هولي) في القوة النفسانية وفي قوى الجسم باشتراك (٣٧) » . واذا طلبنا تفسيراً لهذا القول ، وجدنا ابن باجة يجيبنا : « فان الهولي وجودها في الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة ، ويصيران شيئاً واحداً يستعمل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود أن يفعله . . . وقولنا (هولي) انما نمني به قبول المعنى ، وهو الذي يكون به الجسم الذي له مثل هذه القوة حساساً ، فان القوة الهولانية والقوة التي هي نفس كلاهما قبلان اللون ، واللون في الهولي هو الصورة ،

وهو والهيولي شيء واحد ، لا وجود لذلك اللون محضاً أصلاً ، واللون في القوة الحساسة موجود بما يخصه ، قد فارق هيولاه ، وصار شيئاً مشاراً اليه (٢٨) » .

إذا أنعمنا النظر في هذا الكلام ، لمسنافيه أن المعنى إشارة ، وهذا ما ذهب اليه ادمند هسرل في فلسفته الظهريائية (الفنومولوجية) ، حينما رأى أن كل شعور هو شعور بشيء من الأشياء . بيد أن المشابهة لا تقف عند هذا الحد ، فقبول النفس معنى ، لا يعني أن النفس تكون منفصلة في هذا القبول ، بل فاعلة تنقل ما فيها بالقوة الى الفعل ، لأن النفس ذاتها هي معنى بالقوة لا يلبث أن يصبح معنى بالفعل . يقول في ذلك : « فقبول قوة النفس معنى ، يجب أن يكون قبولاً له وهو معنى ، فالقابل هو معنى ما بالقوة ، وكذلك ليس ادراك النفس انفعالاً بوجه (٢٩) » .

وبهذا نلمس الحركة الفاعلة التي ينتقل بها المعنى من القوة الى الفعل في ادراك النفس ، دون أن يكون هذا المعنى شيئاً يأتي من خارج النفس ، بل ان حركة الادراك شبيهة بحركة التكون . وهنا تبدو قوة النفس على تكوين المعاني ، وهي قوة شبيهة بقوة الذات المكونة للعالم عند هسرل . أما عبارة ابن باجة بصدد تشابه الادراك والتكون ، فهي التالية : « ولما كان كل تكون فهو اما تغير أو تابع لتغير ... وجب أن يكون الادراك كذلك (٣٠) » . ولكي يوضح لنا ابن باجة فكرته ، يضرب لنا مثال الحر في حالتي وجوده في الأجسام وفي النفس ، وينتهي الى رأيه فيقول : « ولذلك حر أحدهما ليس معنى حر » أن يكون مع الهيولي ، فيكون شخص الحر بعينه في النفس (٣١) » .

هو يعني أن الحر بما هو معنى يوجد في النفس ، وأنه بما هو شخص يوجد في الهيولي ، وإذا كان الاحساس إشارة - كما رأينا - فهو ليس شيئاً آخر سوى المعنى المشار به الى المحسوس ، أي أن الحر الذي في النفس هو إشارة الى الحر الذي في الهيولي . وهو تفريق جوهري بالنسبة الى هسرل .

بيد أن هذا التفريق بين عالم الأجسام الهيولانية وعالم القوة النفسانية ، لا يعني أن هناك انفصاماً بين العالمين ، بل انهما متصلان ومتلاحمان ، بحيث يكون أحدهما ضامناً لوجود الآخر . يقول ابن باجة : « ولما كان معنى الشيء هو الشيء ، وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل ، لذلك ، اذا حصل عندنا معنى شخص ما ، كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التي هي لنا (٣٢) » .

وبذلك يكون الادراك هو ادراك شيء من الأشياء ، وحصول المعنى دليل على وجود الشيء الذي هو معنى له . وهذا يعني ، أن هناك ارتباطاً بين الادراك والمدركات ، وأن كل ادراك (شعور) هو ادراك (شعور) لشيء من الأشياء (٣٣) . وتلكم نظرية هسرل في الشعور كما شرحها في فلسفته الظهريائية .

خاتمة - خطة دراسية للمستقبل

تلكم بعض الشواهد على تأثير الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة بالفلسفة العربية . لكنها شواهد لا يمكن الاطمئنان اليها، قبل التحقق من أن نظرياتها ليست ذات أصول لدى الأمم التي أثرت بثقافتها في العرب . وهذا يتطلب التنقيب والدراسة والتحقق : فمكانة الفلسفة العربية لا تبدو على حقيقتها، ما لم نربط بين المشكلتين اللتين تحدثنا عنهما : مشكلة التأثير بالفلسفات السابقة ، ومشكلة التأثير في الفلسفات اللاحقة .

لكن هذه المهمة صعبة للغاية ، وتتجاوز طاقات الأفراد، ويجب أن تلقى على عواتق الأجيال القادمة . ومن هنا كان لا بد من وضع خطة للمستقبل ، غايتها تهيئة الدارسين المختلفين للقيام بهذه المهمة . ونعتقد أن هذه الخطة يجب أن تتضمن أمرين :

أولاً - خطة لتهيئة المصادر الضرورية: وهي تتضمن الآثار العربية من جهة، والآثار الأجنبية قديمها وحديثها من جهة أخرى .

والحقيقة ، أن عددا هائلا من الآثار الفلسفية العربية ما زال بعيداً عن متناول الدارسين ، فهي ما زالت مخطوطة ومدفونة في مكتبات العالم الكثيرة ، وتحتاج الى من ينشئها ويعققها تحقيقاً علمياً ، ويقدم لها بمقدمات تمهيدية . بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن شيئاً من هذا قد حدث . ولكنه لا يعد شيئاً ذا بال ، إذا نحن وازنا بينه وبين ضخامة التراث . ومن هذا يبدو أن معرفتنا بالتراث العربي في المجال الفلسفي ما زالت ضحلة الى حد بعيد ، وأن الباحثين - ويا للأسف! - لم يولوها حقها من البحث الجدي والتنقيب المستمر . وتعليل ذلك أن أعباء البحث العلمي في البلاد العربية ما زالت ملقاة على عواتق الأفراد ، وهي لا بد رازحة تحت ثقلها . وهذا يتطلب أن تحل جهود الهيئات والجماعات محل جهود الأفراد . بيد أن الانصاف يقتضي أن نذكر أن بعض الدول العربية قام بقسط وافر في هذه المهمة ، وأن الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية أسهمت وتسهم في هذا المضمار . ولكن مصادر كثيرة وهامة ما زالت بعيدة عن أيدي الدارسين . ومن هنا كان واجب الدول العربية بعامة، وجامعة الدول العربية بخاصة، أن تعمل على البحث عن المخطوطات العربية في المكتبات العالمية وأن تستحصل على صور فوتوغرافية أو ميكروفيلمات عنها ، وتضعها بين أيدي المحققين ، لنشرها ، ووضعها بين أيدي الدارسين بمدن .

وفضلاً عن ذلك ، يجب تهيئة مكتبات خاصة عن كل ما له صلة بالتراث ، تجمع فيها كتب الأمم السابقة التي تأثر بها الفكر العربي ، وكتب الأمم اللاحقة التي تأثرت بالتراث العربي ، لكي يتسنى للدارس الموازنة بين ما أخذناه عن غيرنا، وما ابتكرناه، وما أخذناه غيرنا عنا ، سواء أنقلناه عن غيرنا، أم ابتكرناه بأنفسنا . وهذا يتطلب خطة لإعداد المختصين من المنقبين عن المخطوطات وناسريها ، تشرف الجامعات العربية على تنفيذ مضمونها ، وتحليل أوليات العمل التي يجب أن يعمل المختصون وفقها ، كما يتطلب رعاية من الحكومات العربية وجامعة الدول العربية .

ولكنه يتطلب من جانب آخر ، اغناء المكتبات العربية بالمصادر التي لها علاقة بهذا الموضوع ، ليتمكن الدارسون من الرجوع اليها ، والموازنة بينها ، والخروج بدراسات دقيقة منها . غير أن هذا ليس كافياً ، بل لا بد من ترجمة بعض المصادر الأجنبية الهامة الى العربية ، ليتسنى لمن يجهلون اللغات الأجنبية كلها أو بعضها ، أن يرجعوا الى هذه الترجمات عند الحاجة ، ولا سيما أن معرفة الافراد باللغات الأجنبية كثيراً ما تقتصر على واحدة أو اثنتين ، في حين أن الحاجة تتطلب أكثر .

ثانياً - خطة لاعداد الدارسين المتخصصين : لكن نشر المخطوطات ليس كافياً بعد ذاته ، ولا بد من تربية أجيال من الدارسين المتخصصين يمكنهم على هذه المخطوطات ، ودراستها والموازنة بينها ، ليعرفوا ما تتضمنه من جهة ، وما تنفرد به من أصالة من جهة أخرى . ومن هنا كانت الحاجة الى خطة لاعداد هؤلاء الدارسين تشرف على تنفيذها أقسام الفلسفة في الجامعات العربية . فما البنود التي تقوم عليها هذه الخطة ؟

اننا لانستطيع أن نضع بنود هذه الخطة الا بدراسة حاجات هؤلاء الدارسين ، للقيام بالمهام التي تتطلبها طبيعة دراستهم . لكن طبيعة هذه الدراسة لا تقتضي بأن يكون المطلوب من كل دارس ، أن يقوم بهذه المهام جميعاً ، فالمهام كثيرة وصعبة وواسعة ، ولا بد من الاختصاص في مجال ضيق من مجالات البحث لكل دارس ، لا سيما أن النتائج يجب أن تكون دقيقة وموضوعية .

والحقيقة ، اننا نجد أنفسنا هنا - وفقاً للمشكلتين اللتين تحدثنا عنهما - تجاه مجالين رحبين : مجال تآثر العرب بالأمة السابقة ، ومجال تأثيرهم في الأمم الأوروبية . ولكن هناك أمماً متعددة في كلا الجانبين ، والفرد لا يستطيع أن يلم بثقافات أمم كثيرة ولغاتها في وقت واحد مما وهذا يتطلب أن يكون الدارس مختصاً بلغة أمة واحدة وثقافتها ، الى جانب معرفة لغة أمته وثقافتها ، والأفضل لفتنا أمتين أجنبيتين وثقافتيهما ، ويحسن في هذه الحال ، أن تكون إحدى الأمتين سابقة للأمة العربية تاريخياً ، وأن تكون الثانية لاحقة عليها تاريخياً ، لتتابع الأثر من الأمة السابقة الى الأمة اللاحقة ، من خلال الأمة العربية . وفي ذلك توضيح لما أضافه العرب وما ابتكروه ، عدا حسمه للمسألة المدروسة حسماً قاطعاً .

لكن هذا التخصص لا بد له من أن يتطلب تخصصاً آخر : فالفلسفة تشمل مباحث كثيرة ، مثل الاجدياء « الانطولوجيا » والكنيائ « الكوسمولوجيا » وعلم النفس العقلي وعلم اللاهوت العقلي ، هذا المباحث الاجتماعية والسياسية والمنطقية والتربوية الخ . . . ولا يمكن للدارس الواحد أن يتتبعها جميعاً ، ولا سيما إذا كانت الدقة المطلوبة منه كبيرة . لهذا كان لا بد من التخصص في أحد هذه الفروع أيضاً .

□ الحواشي :

- ١ - نقول الفلسفة العربية في الاسلام ، ولا نقول الفلسفة الاسلامية ، لأن مفهوم الفلسفة العربية اصبحت نطاقا من الفلسفة الاسلامية : فالفلسفة الاسلامية تشمل ما كتب في العربية والفارسية والتركية ، في حين أن الفلسفة العربية تقتصر على ما كتب بالعربية ، وإذا لجأنا الى هذا التعدد ، فلنك لا نقس في تعميم الفاص على ما هو اعم منه ، ولا سيما أن معادونا ، بل كل إطلاعاتنا ، ننحصر في حدود ما كتب بالعربية ، لجهلنا اللغتين الأخرين من جهة ، ولعدم قيام حركة ترجمة من هاتين اللغتين الى العربية ، في الفلسفة الاسلامية ، من جهة أخرى .
- ٢ - احمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٤ ، ط ٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤١ .
- ٣ - احمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٣٥ - ٣٦ ، دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .
- ٤ - القرآن والفلسفة ص ٣٩ .
- ٥ - فجر الاسلام ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- ٦ - فجر الاسلام ص ٢٥٨ .
- ٧ - فجر الاسلام ص ٢٥٩ .
- ٨ - ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ط ٤ ، ص ٥١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ .
- ٩ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .
- ١٠ - علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٤٢ ، دار الفكر العربي ١٩٤٧ .
- ١١ - مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .
- ١٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥ .
- ١٣ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦ - ٢٧ .
- ١٤ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ .
- ١٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ .
- ١٦ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
- ١٧ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٦ .
- ١٨ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٥ .
- ١٩ - فجر الاسلام ص ١٢٣ وما يليها .
- ٢٠ - فجر الاسلام ص ١٢٩ وما يليها .
- ٢١ - فجر الاسلام ص ١٣٢ .
- ٢٢ - فجر الاسلام ص ١٣٤ - ١٣٦ .
- ٢٣ - احمد أمين : فصحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٣ ، ص ٢٤٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٢٤ - فصحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- ٢٥ - فصحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
- ٢٦ - فصحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٥١ .
- ٢٧ - انقارابي : عيون المسائل ، ص ٥٠ وما يليها .
- ٢٨ - جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، الطبعة الثانية ، ص ١١٤ - ١١٥ ، مكتبة اطلس ، دمشق ١٩٦٥ .
- ٢٩ - اخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ١ ، منشورات المجتمع العلمي العربي بدمشق .
- ٣٠ - غمانويل كنف : نقد العقل العملي Kritik der Praktischen Vernunft في مجموعة مؤلفاته ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ منشورات مطبعة Insel ، فيسبادن ١٩٥٦ .
- ٣١ - الخزالي : نهالت الفلاسفة ، ص ٨٤ - ٨٨ - دار اجباء الكتب العربية ١٩٤٧ .
- ٣٢ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٢٩ ، دار المعارف بمصر ١٩٤٩ .
- ٣٣ - نهالت الفلاسفة ص ٢٢٧ .
- ٣٤ - ديفيد هيوم : بحث في الفهم الانساني An enquiry concerning human understanding ص ٢٨ منشورات A Gateway Edition نيويورك ١٩٥٦ .
- ٣٥ - نهالت الفلاسفة ص ٢٢٨ .
- ٣٦ - بحث في الفهم الانساني ص ٤٤ .
- ٣٧ - ابن باجة : كتاب النفس ، ص ٩٣ ، منشورات المجتمع العلمي العربي بدمشق .
- ٣٨ - كتاب النفس ص ٩٣ .
- ٣٩ - كتاب النفس ص ٩٤ - ٩٥ .
- ٤٠ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤١ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤٢ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤٣ - وازن ذلك بادمنه هسرل : تأملات ديكارتية ، مواضع متفرقة ، (ترجمتها العربية) ، دار بيروت ١٩٥٨ .

ثلاث قضايا حول الموسيقى في القرآن

د. نعيم اليافي

نحاول في هذا المقال أن نلقي الضوء على ثلاث قضايا تتصل جميعها بموسيقى القرآن، الأولى قضية المصطلح وطريقة القياس، والثانية قضية الشعر والنثر في حدود تعبير الكتاب الكريم، والثالثة كيف درس الباحثون هذه القضية الفنية، وماذا يمكن أن نوجه إلى دراستهم من نقد.

أولاً - المصطلح وطريقة القياس :

كلمة موسيقى يونانية الأصل دخلت تراثنا الثقافي أدباً ونقداً منذ القديم، وقد استعملها دارسو الاعجاز والمروء والشعر وعلم الأصوات، كما استعملوا إلى جانبها كلمات أخرى مثل الوزن والنغم والايقاع، وألقوا فيها كلها الكتب (١)، ولا تزال هذه الكلمات تتردد - وأخرى غيرها جديدة - في كثير من الدراسات النقدية المختلفة دون تمييز واضح أو تحديد دقيق في دلالاتها.

في نشأة الموسيقى وجهات نظر ثلاث: نقول أولاً أنها أصل الايقاعات، وتجميل آخرها هذا الأصل لأصوات اللغة، وتذهب ثالثتها إلى أن الأصل واحد مشترك نشأ وتما في حلبة الشعائر الدينية، ثم تقدم مع الزمان كل في اتجاه: أصبحت للموسيقى ملامحها، وللغناء أصوله، وللقول حدوده، وللدين ثوابته، وزالت وصاية أحدها على الآخر رغم بعض الآثار الباقية من مرحلة الأصل والتي لا تعني غير الدلالة المجازية أو الاستعارية للكلمات.

تتكون كل موسيقى من عنصرين رئيسين هما الأصوات وأزمانها، وسواء أكانت هذه الأصوات تصدر عن الطبيعة أم الآلة أم الإنسان فإنها ترجع عند التحليل إلى جملة من

الاهتزازات أو الذبذبات الهوائية ، فإذا ترددت في انتظام وكانت لها موجاتها أي
نغماتها وصفت بأنها أصوات موسيقية ، وإذا بقيت على حالها العادية ، دون انتظام
موجات ولا نغمات وصفت بأنها غفل ، وتقاس الذبذبات براسمها .

تختلف الأصوات مهما كان مصدرها من ثلاث جهات : الشدة ، والدرجة ، والنوع
(أو الطابع) ، فالشدة تكون حسب السعة وبالتدقيق حسب مربع السعة أي البعد ما بين
قمة الموجة وقعرها ، ويتبع ذلك استمرار الصوت مدة أطول من الزمن أن لم يمتد
عائق . والدرجة تكون بقصر مدة دور الموجة أو تقارب بعضها من بعضها الآخر ، ويتبع
ذلك عددها في الثانية ، وبحسب العدد تكون حدة الصوت أو غلظته ، أما القوة والضعف ،
والارتفاع والانخفاض ، والسرعة والبطء فتوجد في الشدة كما توجد في الدرجة ، وحسب
الاصطلاح الموسيقي (التنغيم) يستطيع الإنسان أو الآلة أن ينتقل بينها ، أي ينتقل
بين عدد من درجات السلم للتعبير عن حالات أو كيفيات متباينة .

والجهة الثالثة هي نوع الصوت أو طابعه ويأتي من شكل الموجة ، أي من استواء
خطوطها أو انطوائها على موجات أخرى ثانوية في داخلها ، وكلما زاد عدد هذه الموجات
الصغيرة في رحم الموجة الأم كان الصوت غنياً ، وبالتالي كانت له صفته المميزة في الشراء
والقدرة والملاءم .

قلنا أن الموسيقى أصوات تتكرر في نظام نفسي ، وهذا النظام يشمل الوزن والإيقاع ،
والدارسون أزام هذين المصطلحين أطراف : منهم من يستعملهما مترادفين بمعنى واحد ،
ومنهم من يتحدث عن أحدهما ويريد الآخر ، ومنهم من يجعل الوزن أعم والإيقاع أخص أو
العكس ، وعندنا أن الإيقاع أبو الوزن ، هو اسم جنس والوزن نوع منه ، قد لا نفهم
أحدهما دون الآخر فكلاهما نظام في نسب أو مسافات متماثلة أو متجاوية ، متوازنة أو
منسجمة ، ولكن لا بد من التمييز . فالوزن هو النمط المحدد الصرف ، أو الهيكل السكوني
الجاهز والمجرد . أما الإيقاع فهو العنف المنظم ، أو حركة النص الداخلية ، الحيوية
المتنامية التي تمنح نسق الرموز المؤلفة للمعبارة الدفق والشراء ، الوزن صورة ثابتة
في الأذهان وفي الفنون وعلى امتداد العصور ، والإيقاع فاعلية متمايزة ذات صور لا حصر
لها ، قد تتباين من عصر إلى عصر ، ومن فن إلى فن ، ومن عمل إلى غيره .

يوجد الوزن في الشعر وفي الموسيقى ، أما الإيقاع ففيهما وفي النثر وفي الفنون جميعها
والطبيعة والحياة (٢) ، وزن الشعر هو تفاعيله صافية وممزوجة ، ووزن الموسيقى هو حقولها
أو أقدارها ، والفرق بين الوزنين ظاهر ، فالوزن في الشعر كم عددي تقابلي يتسم
بالتعادل أو التمايز ، ولا يمكن أن تنصرف في وحدته الزمنية - التفعيلة أو المقطع - إلا
ضمن حدود والا استحال نفسه مرة إلى مجرد تردد أو ذبذبة ، ومرة إلى فوضى صوتية .
والوزن في الموسيقى - أنشأنا بغير كلمات - كم زمني يتسم بالانضباط والمرونة معاً ،
الانضباط في تعادل أقدار الحقول ، والمرونة في توزيع الأنغام المتعددة ما بين الزمن المعين ،
الزمن الكامل ، وما بين كسوره ... نصفه أو ربعه أو ثمنه ... الخ تبعاً لوحدة القياس
النسبية .

كيف نقيس الموسيقى - وزناً وإيقاعاً - في فن القول ؟ لدينا أربع طرائق :

١ - طريقة الحركات والسكنات :

وهي من أقدم الطرق عرفتھا الأديب السنسكريتي والهندية والمربية ، وتقوم على رصد ذبذبات الكلمات المنطوقة لا المكتوبة ، وملاحظة تشكيلات أصواتها في وحدات نغمية متتابعة هي الأسباب والأوتاد في صيغة التفاعيل متعادلة ومتجاوبة ، أو صيغة النوى رئيسية وثانوية ، منسجمة ومتنافرة ، ومحاولة ربط هذه وتلك بالموضوع أو المعنى أو التجربة . والصيغة الأولى - التفاعيل - لا تقبل إلا توزيعاً ثابتاً وصلباً ، ومن ثم تعد أشد علاقة بالوزن والشعر التقليدي ، والصيغة الثانية - النوى - تقبل أكثر من تشكل واحد ومن ثم فهي أشد قرباً من الإيقاع والشعر الحر والنثر الشعري .

٢ - طريقة المقاطع :

ليس الكلام في شعره ونثره إلا مجموعة من المقاطع الصوتية يختلف نظام تواليها باختلاف اللغات ، ولغتنا العربية حروفها مقاطعها ، كل مقطع صوتي فيها حرف ، وكل حرف مقطع صوتي ، والمقاطع قسمان : مركبة وبسيطة ، أو طويلة وقصيرة ، والأول المقطع المركب أو الطويل يتألف من متحرك يليه ساكن أو شبه ساكن ، ويكون مفتوحاً (لا) ، ومغلqاً (لم) ، والثاني المقطع البسيط أو القصير يتألف من حرف متحرك أو ساكن أو لين ، والسكون حرف . وكلا المقطعين يحتاج إلى زمن للنطق به ، ونسبة أحدهما إلى الآخر هي $\frac{1}{2}$ ، فإذا كانت قيمة السبب الخفيف في التود المفروق سوداء واحدة فإن قيمة المقطع القصير الذي يليه واحدة من ذات السن (٣) .

يشكل توالي المقاطع أو أزمانها نسقاً من الأصوات فإذا انتظمت على شكل نسب تحولت إلى كميات وزنية أو نغمات إيقاعية يمكن قياسها ودراستها كما هو الحال في الطريقة السابقة .

٣ - طريقة النبر :

النبر ظاهرة نطقية لا يخلو منها كلام بشري يبدو في الشعر كما يبدو في النثر حين يركز القائل على مواضع في المقاطع الصوتية يراها أهم من سواها معنى أو أداء فيبرزها تبعاً للقواعد اللغوية أو الجوانب الشعرية .

ينبع النبر في الأدب من طبيعة اللغة ذاتها ، ويرتبط - غالباً - بالمقطع الطويل دون القصير ، ويقع في أول الكلمة أو وسطها أو آخرها ، وهو نوعان : نبر علو ويكون برفع درجة الصوت في الاستفهام والتعجب فهو خاضع للنغم ، ونبر شدة ويكون ببذل جهد من الرئتين أو الحنجرة عند النطق ، وعندما نقول نبراً تنصرف الكلمة إلى نبر الشدة فحسب ، ويقال عنه في الشعر أو ما في طبيعته ارتكاز .

يختلف الدارسون حول الدور الذي يلعبه النبر في لغتنا العربية فبعضهم يرى أنه يلعب الدور الكبير لا سيما في قراءة القرآن وإنشاد الشعر ، وبعضهم يذهب إلى أنه لا يعد

صفة جوهرية في بنيتها بدليل أن الكلمة لا تفقد شخصيتها إذا خلت من النبر ،
ولا يتغير معناها إذا تغير موقع النبر فيها ، انه مجرد ظاهرة تمكن ملاحظتها .

وفي رأينا أن النبر - لا سيما الفني أو الشعري - طاقة كامنة مشحونة تتحقق من
خلال سياق وفي علاقات تناظرية قائمة على ضربات القوة والضعف ، وحين تتحقق تشكل
نموذجاً إيقاعياً حياً متلامحاً وذات هوية واضحة يقرع النفوس فتحسه ، وتشعر به ، وترتاح
إليه ، وتحاول معرفته (٤) .

٤ - طريقة النقرات :

إذا رفعنا كلمة نبرة ووضعنا بدلا منها كلمة نقرة انتقلنا الى الطريقة الرابعة في
دراسة الإيقاع ، فالنقرة هي المحسوس أو الشعور بمحسوس واضح مائل في اللحن ،
وما لم توجد هذه النقرة فمن المشكوك فيه أن توجد موسيقى .

تقسم النقرات تبعا للزمن القوي والزمن الضعيف (وربما الأضعف) ، الأول تشغله
نقرة واحدة ، والثاني قد تشغله نقرتان ، وعندما تتتابع هذه النقرات فيما بينها من
حيث القوة والضعف وبصورة منتظمة أو منسجمة يتشكل اللحن ، وهل اللحن الا مراوحة
وفي نسب بين (التم) و (التيك) لضبط إيقاعه باعتبار المصطلح الأول يشير الى موضع
القوة والضرب على وسط الآلة ، والثاني الى موضع الضعف والضرب على طرفها في
الموسيقى الشرقية ؟ .

نحاول أن نطبق هذه الطرائق الأربع على أحد النصوص القرآنية ، وليكن قوله
جل شأنه :

- ١ - تبت يدا أبي لهب وتب
- ٢ - ما أغنى عنه ماله وما كسب .
- ٣ - سيصلى نارا ذات لهب .
- ٤ - وامراته حمالة الحطب .
- ٥ - في جيدها جبل من مسد .

نرسم أولا للسورة أشكالها الصوتية المجردة مستعملين في طريقة الحركات
والسكنات الأرقام الثنائية والعشرية ، ورامزين للنواحين الرئيسة والثانوية بالحرفين
(ر ، ث) ، ومشيرين في طريقة المقاطع للطويل والقصير بالحركتين (- ٥) ،
وموحدين الطريقتين الأخيرتين في شكل واحد لا يشارك النبرات والنقرات في مواقع واحدة
مع استعمال حواجز السلم الموسيقي ، وكل حاجز بينهما زمن قوي ، أو زمن وزمنان
ضعيفان .



الأعداد

١ - شكل الحركات والسكنات - الأسباب والأوتاد

٦ - ١١	٥ - -	٥ - - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -
	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
	٤	٨	٤	٤	٤	٤	٤	٤
٨ - ١٢	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -
	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤
٦ - ٩	٥ - - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -
	١٠٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
	٨	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢
٦ - ١١	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -
	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤
٧ - ٩	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -	٥ - -
	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
	٤	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢

٢ - شكل الحركات والسكنات - النوى :

٢ - ٥	ث	ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر
٤ - ٤	ث	ث	ث	ث	ث	ث	ث	ث
٣ - ٥	ر	ث	ث	ث	ث	ث	ث	ث
٣ - ٤	ث	ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر
٥ - ٢	ث	ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر

٣ - شكل المقاطع :

٧ - ٤	-	٠	-	٠	٠	-	٠	٠	-	٠
٧ - ٤	-	٠	-	٠	٠	-	٠	٠	-	٠
٧ - ٣	-	٠	٠	٠	٠	-	٠	٠	٠	-
٥ - ٥	-	٠	٠	-	٠	-	٠	-	٠	-
٤ - ٤	-	٠	-	-	٠	-	٠	-	٠	-

٤ - شكل النبرات والنقرات :

الأعداد	٥ / ٥ / ٥ / ٥
٢ - ٤	٥ / ٥ / ٥ / ٥
٢ - ٤	٥ / ٥ / ٥ / ٥
٣ - ٢	٥ / ٥ / ٥ / ٥
٣ - ٠	٥ / ٥ / ٥ / ٥
٤ - ٠	٥ / ٥ / ٥ / ٥

نلاحظ على الأشكال ما يلي :

١ - ان التمييز بين الحركة والسكون وملاحظة تماقبيهما يفضيان بنا الى أشكال بالغة التعقيد لا يمكن حصرها ولا ضبطها ، وقد حاول الخليل شيئاً من ذلك بالتفاعيل ، ولكن هذه التفاعيل فضلاً عن أنها خاصة بالوزن ، والوزن خاص بالشعر - لا تمدو أن تكون وصفاً للموسيقى الكلمات لا تحليلاً لها ، وربما أحس الخليل نفسه أو من أتى بعده أنها نظام معقد لذلك قسمت في علم العروض الى وحدات أصغر منها وأكبر من الحروف هي الأسباب والأوتاد ، وهذه الأسباب والأوتاد غير صالحة لتحليل الأصوات من الناحية الموسيقية لأنها أقرب الى الصنعة منها الى الفن .

ب - وينطبق الأمر ذاته على الشكل الثاني شكل النوى ، فعلى الرغم من اعتقادنا بأن أساس هذا الشكل أصلح من سابقه لضبط الإيقاع لأنه يقوم على ترتيب المكونات الموسيقية في وحدات متناسقة ومتفاعلة فإنه يخلق أيضاً من التشكيلات في ميدان النثر ليس بالضرورة أن تكون إيقاعية عدداً أو تماهلاً .

ان تتبع العلاقة بين النواتين الرئيسة (- - ٥) والثانوية (٥ -) قد ينفع في إيقاع الشعر على اختلاف أنماطه بيد أنه لا يصلح البتة في إيقاع النثر ، فالأول يقوم على مبدأ الوحدة (كمية أو توافقية) ، والثاني يقوم على مبدأ التنوع (تبايناً أو تماثلاً) ، وما من ريب في أننا سننتهي من وراء المبدأ الأول الى شيء ، في حين أننا لن ننتهي من وراء المبدأ الثاني الى شيء ، ثم لنا أن نتساءل اذا كانت قاصدة هذا الشكل هي العلاقة بين نواتين اثنتين لماذا نصنع بالنوى الأخرى (- - - ٥) و (٥ - - - -) ؟

(- - - - ٥) وهي موجودة في نسق القرآن قلت أو كثرت ١٩ .

ج - اذا كانت الحركات والسكنات في شكلها التفاعيل والنوى لا تصلح لقياس الموسيقى في القرآن فهل يصلح لها أساس المقاطع بوصفها الوحدات المستعملة في تحليل الأصوات اللغوية ؟ تبعا للفرق الذي أقمناه بين المقطعين القصير والطويل فإن النص الذي بين أيدينا يعتمد على الأول أكثر من الثاني ونسبته اليه هي ٣/٢ ، فلو أبعادنا من أذهاننا مسألة توالفها ودلالته وارتباطه بنبر الارتكاز أو الشدة ، وانصرفنا الى فعوى شيوعها في النص ، وربطنا كما يربط الدارسون بين انتشار الطويل ورزاقته الإيقاع وتقريره ، وانتشار القصير واحتدامه وعنف حركته لوصلنا حقا الى أن نغم السورة قد حقق غايته المنشودة حين اتكا على المقاطع القصيرة ونوع في هذا الاتكاء تماقبا وتناظرا وتجاوبا .

ومع ذلك فإن طول المقطع وقصره ليسا وحدهما أساسين كافيين لمعرفة الإيقاع فثمة عوامل أخرى مساعدة منها أزمان المقاطع ومواقع الشدة فيها ، ولكن هذه العوامل لا سيما الأخيرة أمور لا يتفق حولها اثنان لأنها لا تتعلق بقانون متقن بل بأحاساس حر متفاير ، واذن أو يكون حالنا مع المقاطع مثل حالنا مع السكنات والحركات ؟ أميل الى ذلك خاصة حين نضيف مسألة هامة تميز طبيعة لغتنا العربية وهي أن مقاطعها تنطق كما تكتب ، وفيها رغم ذلك كلمات كثيرة لا يتفق فيها عدد المقاطع المملوطة مع عددها المكتوب .

د - يبدو أن طريقة الارتكاز أفضل من سواها ، ذلك أن النبر يتتابع زمنيه القوي والضعيف يتيح المجال لتسوية الإيقاع ، وبتميز أكثر تحديداً يمكن من أحداث التأثير المراد بأسلوب التوافق والتنافر بين جملة العناصر المؤلفة لموسيقى النغم ، وقد أوضح الشكل بما لا يدع مجالاً للخطأ أن التتابع اللحني ، تتابع ضربات القوة والضعف يسير في اتجاهين أفقي ورأسي ، الأول تتركز فيه ضربات القوة في بداية الآيات ونهاياتها في حين تتركز ضربات الضعف في أوساطها . والثاني تكثر فيه هذه الضربات وتعنف في نهاية السورة عنها في بدايتها ، وهذا يتفق مع المعنى المراد من خلال السورة ، ولو قدر لنا أن نقيس الآيات برأس الذبذبات لمرلنا أي تردد كبير أو ضعيف ، وأي زمن وأي تغير وأي حدة يمكن أن يطلعننا عليها حين يرصد حركة صوت المقرئ وهو يرتلها ، ولأحسننا من خلال الحركة بمعنى المعنى .

الا أن علينا أن نؤكد أن النبر ذاته يتوقف في تحديد موقعه على الاهتمام والاحساس معاً ، كما يتوقف على كفايات الأداء والقراءة واللهجة ، وإذا كان ذلك يعني فيما يعني أنه لا توجد له قواعد مقررة في لغتنا العربية ، وأنه من الصعب الحديث عنه في غياب هذه القواعد أو على الأقل في غياب نوع من التحديد أو الاتفاق - فإنه وحده ليس هو كل ما نحتاج اليه لفهم الطبيعة الموسيقية للقرآن ، فهذه الطبيعة تتأثر بموامل شتى يأتي في مقدمتها التنغيم أي تغير درجات الصوت .

هـ - لعل الظاهرة المشتركة التي تبرزها الأشكال ، وتشير الى أهميتها هي الفاصلة ، ولنسمها مؤقتاً القافية ، والدور الذي تلعبه في تماثل النهايات ، أو الدور في موسيقى الإيقاع ، ونقصد بالقافية هنا الدلالة المروضية العملية لها لا الدلالة الشائعة (من آخر ساكن الى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله) ، ففي هذه القافية يظهر النبر جلياً والشدة واضحة ، والنبر لا يقع الا على مقطع طويل نواته رئيسة .

وقد نزع ان قافية الآية الثالثة خالفت أخواتها حين اعتمدت على الفاصلة الصغرى لا الوزن المجموع بيد أننا نعترف في وزن الشعر أن حذف الساكن لا يؤثر قط في الإيقاع ولا يغفل بالنغم ، ونكتفي هنا بهذه الملاحظة حول القافية لأننا وقفنا عندها طويلاً في مقال سابق (٥) .

لو أهملنا الآن الأشكال الصوتية الأربعة جميعاً وعدنا الى السورة نتملاها وقرأناها غير مرة ، وأرهفنا السمع والفؤاد الى موسيقاها الحية لأحسننا فيها أموراً تتصل بروعة

الأداء وجمال التصوير وحقائق الإيقاع وسر النغم لا تقوله أية أشكال تجريدية تتوجه نحو
الذهن ، أو تستعمل الآلة ، أو تستعين بالخطوط . في السورة موسيقى من ألوان
أخرى ، موسيقى في تناسق جزئيات الصورة ، وتناسق جناس اللفظ ومראה النظير ،
وتناسق جرس الحروف وحركة العمل وصوت الجبل الذي يشد أحمال الحطب تارة ويجذب
المنق تارة .

اقرأ السورة . . تبث يدا أبي لهب وتب ، ما أغنى عنه ماله وما كسب ، سيصلي نارا
ذات لهب ، وامراته حمالة الحطب ، في جيدها حبل من مسد . . . تجد فيها صوت البت ،
وعنف الحزم الذي يماثل حزم الحطب ، ويشبه غل المنق ، ويوائم جو الحنق والتهديد
في الآيات ، فإن هذا كله وما يتفق معه في تلك الطرائق ١٩ .

إن موسيقى القرآن لا يمكن حصرها بحركات وسكنات ، أو مقاطع طويلة وقصيرة ،
لا يمكن ضبطها بنوى ونبرات أو أوتاد ونقرات لأنها موسيقى النفس والروح ،
إيقاع الترسل والاتساق ، حالات التنفيم والترقيق والفنة ، إنها أصوات الحروف في
تألفها وتجاوبها لا أصوات الصوت في طريقة تصريفه وتوقيعه ، إنها لحن النسق بكل
ما يستدعيه هذا اللحن ويتطلبه من نغمات راعشة بالحياة .

هل نريد أن ننهي إلى أن الطرائق السابقة لا تصلح للوقوف بنا عند أسرار موسيقى
القرآن ومعرفة مصادرها ومواطن أعجازها ؟ كلا ! فقد رأينا أن بعضها يصلح لشيء من
ذلك ، وبعضها الآخر لا يصلح إلا للشعر ، ومن المهم أن نفيد منها هنا وهناك ، ولكنني
أريد أن أنتهي إلى أن لكل لغة موسيقاها الخاصة والكامنة في إيقاع فنها ، موسيقى كل
لغة هي عاطفة هذه اللغة لا فكرها ، وكما أن لكل لغة طابعها المميز كذلك فسان الموسيقى
كل أدب طابعها المميز ، طبعها ولونها ومذاقها .

وموسيقى القرآن هي هذه العاطفة المنبثقة من طبيعة اللغة العربية ومن خصائص
حروفها ، وضروب بلاغتها ، وطرائق تمثيلها ، ولا بد لدراستها من ملاحظة هذه
الخصائص ومراعاة أساليبها في الأداء والتعبير .

ثانيا - الشعر والنثر وطبيعة التعبير القرآني :

كان الموقف التقليدي ولا يزال يشطر التعبير الأدبي إلى قسمين متقابلين ومتناقضين
لا تمازج بينهما هما الشعر والنثر ، وقد ذهب إلى أن الموسيقى ملازمة للأول دون
الثاني (الشعر هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد إلى وزنه وتقفيته قصداً أولياً) ،
وهذه القسمة الثنائية حددت دائرة الشعر على أساسين اثنين يقوم أولهما على الشكل
العام أو هيئة التركيب ، ويقوم ثانيهما على نية المتكلم أو قصده .

ويظهر أن أصحاب الدراسات القرآنية قد تأثروا بموقف النقاد العرب من القسمة ،
أو أن هؤلاء نقلوا الموقف عن أولئك . . لا فرق ما دامت النتيجة واحدة وهي أن
لا علاقة للشعر بالنثر ، وبالتالي لا علاقة للشعر بالقرآن ، فلكل حدوده التي تميزه ،
وينحصر ذلك في أربعة أمور (١) :

أ - النية والقصد :

لا يقع الشعر الا من شاعر قصد اليه وأزاده ، ولا يسمى شعراً كل ما يقال أو يقع عفواً على السنة العامة ، أو يجيء في الخطاب غير مقصود اليه والا كان الناس كلهم شعراء لاحتمال ورود تركيبات شعرية موزونة في كلامهم .

ب - المقدار والكمية :

أقل قدر يمكن أن يسمى شعراً ما زاد على بيتين وكان على وزن واحد وروي مشترك ولا يسمى قصيدة الا ما تجاوز ذلك المقدار ، وحدد بعضهم هذا المقدار بسبعة أبيات ، وبكلمة أخرى ليس من قبيل الشعر ما جاء على وزنه بيتاً أو بيتين بتقفية أو بدونها .

ج - الوزن والايقاع :

وزن الشعر محدود بحدود الأسماء المعروفة التي لا تخرج عنها قصيدة عربية ، وليس من هذا ما جاء في القرآن عفواً على وزن هذه الأسماء .

د - القافية والروي :

القافية والروي شرطان للشعر ومتى اختلفا أو أهمل خرج الشعر عن كونه شعراً ، وفاصلة القرآن لا علاقة لها بهما البتة ولا بالمحسن البديعي السبع .

في ضوء هذه المعايير الأربعة يعد الباطلاني الشعر حداً لا يختلف عن حد الأدباء السابق له فيقول : « انه الكلام الموزون المقفى الذي لا يقع مثله الا من عالم به قاصد الى وزنه وتقفيته » .

والسؤال : اذا كان التعبير القرآني يختلف عن التعبير الشعري هذا الاختلاف فلم اتهمه العرب بأنه شعر ، واتهموا الرسول بأنه شاعر ، وحكى الله حكايتهم في آيتين (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) ، (بل افتراء ٠٠ بل هو شاعر) ، هل كانوا متجنين أو حتى جاهلين بخصائص الشعر يوم قالوا ما قالوا عن هذا النسق العالي من التعبير انه شعر ، وهم من هم معرفة باللغة ودقائقها ، والفصاحة وأسرارها ، وأساليب القول والبلاغة ومواطن أعجازها ؟ ، والقرآن الذي اتهموه انما نزل بلسانهم المبين الذي يعرفون ويتقنون ، وتعدادهم هو ذاته في هذا الذي يعرفون ويتقنون ؟ ، لا بد أنهم وجدوا فيه شيئاً أو أشياء تقربه من الشعر أو تشاركه فيه ، وتشده اليه .

أجل ٠٠٠ لقد وجد العرب في القرآن حين زعموا أنه شعر ما يروع خيالهم من تصوير بارع ، ويسحر وجدانهم من تأثير بالغ ، ويأسر نفوسهم بحلاوة فيه وطلاوة دونها بكثير حلاوة كلامهم وطلاوته ، ويأخذ أسماعهم بما يسري في أوصاله من نغم رخي وإيقاع جميل ٠٠٠ ليست هذه خصائص الشعر الأساسية اذا أغضينا مؤلثاً عن مسائل القصد والمقدار والوزن الكمي بتفاهيله الترتيبية والقافية ١٩

قد نقول مع الباقلاني ان الفصحاء من العرب لم يروه شعراً ولهذا لم يمارضوه كما كانت عاداتهم في معارضة الشعر ، غير أن علينا أن نذكر أن عدم معارضتهم له لا ترجع الى أنهم لم يروا فيه شعراً مع سهولة هذا عليهم والتفنن فيه فأهملوا المعارضة أو تركوها ، ولكن لأنهم وجدوا فيه نمطاً من التعبير المعجز لم يالفوه في شعرهم ولا في نثرهم ، ومن يدري فربما حاولوا بينهم وبين أنفسهم فما استطاعوا ، والقرآن يقرعهم ويتحداهم ، ويلج في التحدي أن يأتوا بمثله أو يبعضه أو بأية من آياته وهم عاجزون حيارى لا يملكون الا الدهش والاقرار .

بهذا الفهم لطبيعة التعبير القرآني لانجده من الموسيقى التي هي صفة أصيلة في اللغة المنطوقة قبل أن تكون خاصة من خصائص الفن الأدبي ، ولا نقصر الموسيقى على الشعر وحده ، ويكون التفريق بينهما على أسس كمية وكيفية ، أو أسس فنية ونفسية ، ذلك أن الموسيقى في الأدب ترتفع عن أن تكون مجرد موسيقى لسانية أو لغوية لتكون موسيقى في شتى أشكال التردد والمشاكلة والتوقف والاسترسال والتنظيم والايقاع . . . انها تصاحب الشعور المعبر عنه وتسايير جيشانه ، وتحكي درجته ومقداره ، فإذا زادت حدة الشعور ارتفعت النبرة وتداخلت وتمقدت ، وإذا هدأت واقتربت من التفكير والتأمل خفت وانبسطت ، والشعر هو الجانب الذي يحكي قوة الشعور ، والنثر هو الجانب الذي يحكي هدائه ، وتقف بين المنزلتين مشاعر وأحاسيس متدرجة ذات مستويات بين العنف والهدوء تأخذ من خصائص الشعر ومن خصائص النثر ، وتشكل حيزاً مشتركاً لحلقتين متداخلتين ، ولا يمكن لها ولا لسواها أن توضع بينها حدود صارمة ، أو خطوط فاصلة .

ان التعبير القرآني يصبح تلك القسمة الثنائية المتعارضة وذلك التفريق الحاسم والخالط الذي شاع في تاريخ النقد العربي عن حكاية الشعر وحكاية النثر (٧) ، وأن لكل منهما أطره ومعايره وخصائصه ، فلا فارق في طبيعة أدائه من حيث النوع لا الدرجة بينه وبين التعبير الشعري من ثلاث نواح على الأقل :

● من ناحية استعمال الكلمات التي تملك في حد ذاتها هنا وهناك طبيعة الاثارة الصورية والوجدانية .

● ومن ناحية الايقاع فكلاهما يشترك فيه .

● ومن ناحية الأداء الجمالي الذي يتوافر فيهما معا .

ومع ذلك فليس في نيتنا أن نلغي الثنائية ، ولا أن ندعي بأن التعبير القرآني شعر ، أو أنه - كما رأى طه حسين - ليس بالشعر ولا بالنثر بل هو طراز ثالث من الكلام فني وسع أي أمرى أن يغتار سورة أو قصيدة ليحدد دون أدنى تردد أن احدهما نثرية وأخرها شعرية ، بيد أن هذا التحديد للصفات لا يلزم أن يكون هناك بالضرورة دائرتان مستقلتان أو كيانان منفصلان أحدهما شعر والآخر نثر فكل ما يتضمنه التحديد هو وجود كيفية ما أو صفة تتجه نحو هاية ، وأن هذه الكيفية أو الصفة توجد على أنصاء أو

درجات مختلفة ، وبكلمات أوضح ان الفرق بين الشعر من جانب والنثر الفني أو التعبير القرآني من جانب آخر فرق في كيفية التعبير وصفته وليس في مجرد شكله أو صورته .

لقد ميزنا من قبل بين الوزن والايقاع ، وجعلنا الأول من خصائص الشعر ، أما الايقاع فهو خاصتهما معاً نجد فيهما وفي غيرهما من أنماط التعبير والتصوير ، ولعل الذين كانوا ينفون الموسيقى عن القرآن إنما كانوا يضيئون من دلالة الايقاع ليقصروا على معنى الدور أو التردد ، ويحصرونه في نطاق الوزن والتفاهيل (أي عودة انطباعات سمعية متشابهة عودة منتظمة) ، ونحن نؤثر الدلالة الواسعة الكيفية له التي توثق صلته بالنغم ، وتربطه بالصمود والهبوط والبطء والسرعة والحركة والتوقف ، كما تراه في المائلة والمخالفة ، في الموازنة والمقابلة ، في الوحدة والتنوع ، تجده في صوت الحروف وجرس الكلمات وموسيقى الجمل والمبارات .

في القرآن نمطان من التعبير : التعبير الوجداني والتعبير الفكري ، فيه السور المكية التي تتوسل بالظل والصورة باللون والحركة بالتجسيد والتشخيص ، بالمجاز والرمز بالنغمة والايقاع ، وتستعمل في هذا التوسل أقصى ما تمنحه أياها عناصر فن القول من ضروب التعبير والتأثير .

وفيه السور المدنية التي تتوسل بالكلمة ودلالاتها والمعجم ومعانيه والتجريد والتقرير والتسمية والتحديد وترتيب الكلام حسب النفس والنحو . . . وتستعمل في هذا التوسل أقصى ما تتيحه لها عناصر فن القول من سبل الدلالة والتوصيل . . .

لنقرأ من النمط الأول قوله تعالى : فاقبلوا عذري

« إذا وقعت الواقعة ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ، إذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا ، وكنتم أزواجا ثلاثة ، فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ، والسابقون السابقون ، أولئك المقربون . . »

ولنقرأ من النمط الثاني قول العزيز الحكيم :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقتهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . »

الفرق بين نمطي التعبير واضح فالأول غير مباشر لا يحدد معنى يريد توصيله بدقة جبرية ، انه يشير وجدانا ، ويحرك شعورا ، ويخلق جوا ، ووسيلته الى ذلك الصورة الفنية بما لها من قدرة على التركيز والتكثيف والتوسع والانتشار ونشر الألياء والظلال ، الصورة الحبل المشعونة بطاقة تكاد تنفجر ، وسيلته الايقاع بكل ما يحمل من نفحات الجذب والتوتر والحركة والاندفاع والصدام والتصدع والبشرة والسكينة والهدوم والانتهام الى قرار . . . وليس من شك في أن هذا النمط أقرب الى « الشعر »

منه الى النثر العادي ، وان لم يكن من الشعر . اما النمط الثاني فمباشر يقرر فكرة معينة يريد أن يوصلها بوضوح لا لبس فيه ولا اثاره ولا غموضاً ، أنه لا يتوجه الى القلب والنفس بل الى الفكر والعقل ، لا يثير شعوراً وانما يحدد معنى ، لا يخلق جواً وانما يؤطر حقيقة ، ووسيلته الى ذلك الكلمة المجمعية بما لها من مفهوم ظاهري لا يختلف فيه ، الكلمة المباشرة التي لا توحى بل تقرر ، الكلمة التي لا تتيح للمتلقي أن يقرأ ما فوقها وما تحتها بل يقرأها هي ذاتها بمعناها المحدد والمعرف وما من ريب في أن هذا النمط من التعبير أقرب الى «النثر» التقريبي منه الى الشعر . ويبقى أعلى من كل نثر .

لقد جمع النسق القرآني بين نمطي التعبير : النمط الذي يتجه نحو الشعر ، والنمط الذي يتجه نحو النثر ، جمع مزايها هذا ومزايا ذاك ثم شأى اللوئين معاً وفاقهما في استغلال قدرة أدواتهما على التعبير والاداء .

اما الموسيقى فهي تظهر هنا كما تظهر هناك ، تظهر في النثر الوجداني كما تظهر في النثر الفكري الا أنها في الأول أبين وأوضح لأن ارتفاع حدة الايقاع وتنوعه وثراره يساعد على الاثارة الوجدانية في حين يتسرك تواريه أو خفوته للمعنى في النثر الفكري أن يبرز ويصل الى القارئ واضحاً ومحدداً .

من أجل ذلك سننصب دراستنا في الدرجة الأولى على النمط الوجداني من التعبير ، ما يمكن دعوته النثر الشعري أو الصور الشعرية الحرة ، الآيات المكية .

ثالثاً - دراسات سابقة :

ليس بين أيدينا دراسة تامة عن الموسيقى في القرآن قديماً ولا حديثاً ، ذلك أن ملاحظة هذا العنصر الجمالي في الكتاب الكريم ، ثم افراده بالدراسة مسألة لم تخطر على بال أحد ، أو خطرت ثم جعل بينها وبين أن تتحقق أمور ، ما نجد مجرد لمحات أو آراء متفرقة عن اعتماد القرآن على عنصر النظم تناسرت في تضاعيف أحاديث المؤلفين عن الالهجاز وغير الالهجاز ، وهي لا تشكل في مجموعها بحثاً قائماً بذاته متكاملاً ومتكاملاً .

ويبدو أن القوم حين كانوا في بداية أمرهم يستمعون الى القرآن منجماً يتساقط عذاباً حياً من فم النبي ، أو مدوراً محدداً بعد ذلك من ألواء الصحابة والتابعين ، أو حين كانوا يجودونه ويرتلونه بينهم وبين أنفسهم كانوا يتذوقون آياته المنزلة تذوقاً وجدانياً فطرياً مباشراً ، يجدون لها في قلوبهم الوقع والتأثير فيؤخذون بوقمها وتأثيرها ، ويستسلمون لمعظم طلاوتها وروعها ، كانوا يملكون دقتها في تغير الألفاظ والحروف ، ويحسنون رونقها وألقها في طريقة الأداء والتعبير ، ويشعرون بجمالها في نسقها المعجز فيسحرون ويحارون ، ويكتفون مع السحر والحيرة بالتأثر عن الملاحظة وبالاكتفاء عن المقايسة ، يكتفون بالدهش والانبهار عن انعام النظر والتعميل .

ومع نهاية القرن الثاني وبداية الثالث تقريباً وتحت تأثيرات شتى بدأ العلماء يدرسون ويفسرون ، يبينون ويشرحون يقاسون ويراجعون . . فكانت لنا خلال قرون عدة متتابعة جملة من الدراسات القرآنية انصرف معظمها نحو المعنى واللغة

والمقيدة والشريفة والتاريخ ، واتجه بعضها الآخر القليل نحو الحديث عن فصاحة المفردات وخصائصها ، وتماثق الجمل وسبل صياغتها ، وتألف السورة الواحدة وطرائق سبكها .

في هذه الدراسات التي تناولت قضايا الإعجاز وطبيعة اللفظ القرآني ونظرية النظم ، وتحدثت عن شبهة علاقة القرآن بالشعر ، ودور السجع والفاصلة ومدى ارتباطهما بصنعة الكهانة وقافية الشعراء . . . نعرض على الخيوط الأولى لفجر الدراسات الإسلامية وبواكيرها في الكتاب الكريم .

من أهم الدراسات اثنتان ضائعتان أولاهما لعمر بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥) وعنوانها « نظم القرآن » ، وأخرها لمحمد بن زيد الواسطي (ت ٣٠٧) وعنوانها « إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه » ، وإذا كان أبو عثمان قد بث آراءه في غير كتاب النظم ، فإن أبا عبد الله ما ترك شيئاً يخصنا سوى هذا الذي حبره وفقد ، ويظهر أنه كان على شيء من الأهمية لأن الجرجاني تناوله بالشرح والتعليق غير مرة ، ونرجح أنه تأثر به حين تحدث عن نظريته في نظم القرآن .

ما عدا هاتين الدراستين الضائعتين وربما الشاملتين بقيت مباحث عدة لعل أقدمها دراسة أبي زكرياء يحيى الفراء (ت ٢٠٧) في كتابه « معاني القرآن » حيث تعرض لطبيعة النسق الصوتي وتتبعه ، ووازن بين وزن الشعر ووزن القرآن ، وصار إلى أن للكتاب ما للشعر من صفات وخصائص ترتبط بالنظم منها تجاوب الكلمات مع وزن الأبي ومراعاة الفواصل أو القوافي للنسق .

ومنها دراسة ابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦) في كتابه « تأويل مشكل القرآن » ، فقد رد الإعجاز إلى جملة أمور عده النغم الموسيقي أحداها ، ويشمل النغم لديه النظم والإيقاع ، ويبدو هذا في تناسق الحروف وتألفها ، وفي الفواصل مفردة ومختلفة ، والقرآن على ذلك حلو النغم ، رتيب الوقع حبيب الجرس لا تملأ الأذان رغم كثرة السماع والتلاوة لما ينساب في عباراته وألفاظه من موسيقى ، ولا تتمتع فيه الألسنة حين القراءة لسلامته وشدة أسرته وتدفقه .

ومن تعرض للموسيقى في القرآن - بشكل أو بآخر - أصحاب نظرية النظم على اختلاف فهمهم لها معتزلة وأشاعرة بدءاً بالجاحظ وانتهاء بالزمخشري (٨) ، وسنعمل مواقفهم .

فالجاحظ في كتابه « حجج النبوة » و« البيان والتبيين » يذهب إلى أن الإعجاز متصل بالنظم وحده بصرف النظر عما يحويه القرآن من المعاني (فكيف إذا جمع إلى الكلام الرائع المعاني الفائقة ؟) ، ويرى أن التنزيل قد أولى المفردة عناية خاصة فاختر اللفظ المناسب لا القريب ولا المرادف بل الدقيق ليبدل به على المعنى المناسب والدقيق ، وبقدر الدقة في أصابة المعنى يكون الفرق بين لفظ ولفظ .

ثم يتصدى لوزن القرآن فيلاحظ أن له نظاماً معيناً يلتزمه ويراعيه ، أن فيه وحدات مترابطة منسجمة ، ونغمات من لون ما أو وزن ، قال بعضهم إنها أقرب إلى الشعر ،

كما قالوا في فاصلته انها أقرب الى القافية او السجع لطفى هو يقابل بين القرآن وبين
الشعر وزنا وتقفية وإيقاعا ، كما يقابل بينهما نية وقصدأ ومقداراً ، وينتهي من
الموازنة أو المقابلة الى أن للشعر حدوده ومعاييره وشروطه ، وللقرآن طبيعته
وخصائصه ونغماته ، ولا علاقة للشعر بالقرآن .

ويأتي أبو بكر الباقلائي (ت ٤٠٣) الذي لا يضيف الى نظرية النظم شيئا يذكر،
ففي فكره تلتقي آراء الخطابي والجاحظ والرماني وسواهم ، ان الرجل أشبه ما يكون
بفدير صبت فيه جداول ومياه سابقة ومتفائرة ثم تدفق فبدا بلون جديد وطعم جديد .

الف الباقلائي في الاعجاز ثلاثة كتب « التمهيد » و « الانتصار » و « الاعجاز » ،
وفيها تحدث وأعاد الحديث عن موسيقى الوزن في النظم الكريم ، ووازن بين الكتاب
والديوان ، بين السورة والقصيدة ، بين الآية وبيت الشعر ، بين الفاصلة والقافية والسجع ،
ونفى بعد الموازنة والمقارنة أي صلة أو مشابهة بين القرآن وغيره من كلام العرب ،
فهذا الكتاب العظيم عنده خارج عن الأبواب المتعارفة والأقسام المتماورة المتدائرة ، انه
متميز في جملة بطابع خاص حاصل فيه كنص واحد معجز (لأنه بديع النظم عجيب
التأليف متناه في البلاغة الى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه) .

مع عبد القادر الجرجاني (ت ٤٧١) تصل نظرية النظم الى قمة نضجها واكتمالها
حين بلغ بها صاحبها غاية التوفيق المقدر له في عصره ، وقد خلف آراءه حولها في ثلاثة
كتب تناولت اعجاز القرآن أو كان الاعجاز الدافع الى تأليفها وهي « الرسالة الشافية في
اعجاز القرآن » و « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز » ، وخلاصة موقفه أن الوصف
الذي تحدى الله به العرب في القرآن لم يأت على أن الكلام فيه مقاطع وفواصل ، وأن
الفواصل في الآية كالتقوا في الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القافية فكان التحدي
الى فصول في الكلم يكون لها أواخر أشباه القوافي - وانما في أن هذا الكلام معجز برصفه
وسبكه ، بتألف كلماته وعباراته ، بما فيه من لفظ دقيق بناسب ، واستمارة بالغة آتت
في مكانها ، وتصوير يروع اللب ، ونسق يسحر القلب ، وتشابك ذلك كله حسب مقتضيات
النحو والنفس في نظم لا يدانيه نظم ولا يساويه .

وتكمل حلقة الدراسات القديمة بجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨) ولكنه لا يترك بحثا
في النظم ولا في النغم بل آراء وأحاسيس وخواطر ينثرها هنا وهناك في كشافه ،
ويستطيع من يتمتعها أن ينشئ منها موقفاً ووجه نظر متلاحمة كما فعل « عبد المتعال
الصمدي » في كتابه « النظم في كشف الزمخشري » حيث تتبع أحاديثه عن الجمال الصوتي
للألفاظ والفواصل وتناسق الكلمات والمشاكله والمزاوجة والمجانسة والمماثلة .
وأحصاها ، ونظن أن الزمخشري من هذه الناحية التطبيقية كان من أولئك الذين
تذوقوا القرآن تذوقاً بلاغياً وفنياً ، وقد تمكن عن طريق حسه المرهف وثقافته الواسعة
أن يدرك مواضع الجمال والاعجاز في الكتاب ، وكثيراً ما نراه يوضح مبلغ التناسق النفسي
بين الأحاسيس المتتابعة المنبعثة من توالي الآيات ، كما يبين مبلغ الانسجام النفسي بين
هذه الأحاسيس وأصوات الحروف والمفردات الى غير ذلك من الانتباهات العالية .

في العصر الحديث تعرضت دراستان للموسيقى في القرآن^(١) أولاهما للرافعي ،
وأخرهما لسيد قطب ، فالرافعي (ت ١٩٣٧) في كتابه « اعجاز القرآن » يتحدث في فصول
متلاحقة عن الإعجاز في أسلوب القرآن ويبين أن هذا الأسلوب يعتمد على الحروف وأصواتها
والكلمات ومفرداتها والجمال وتراكيبها في تناسق وتماثل تامين يخلقان نوعاً من الموسيقى
والإيقاع .

أما سيد قطب (ت ١٩٦٦) في كتابه «التصوير الفني في القرآن» فقد عرض
لموسيقى التعبير القرآني كجزء من قاصدة التصوير ، ووجد أن هذه القاعدة هي الأداة
المفضلة في أسلوب القرآن ، ويتوسع في معناها بحيث يشمل التصوير باللون والحركة
والإيقاع ، ويرى أنه كثيراً ما يشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات
وموسيقى السياق في إبراز صورة من الصور تتماها العين والأذن والحس والخيال والفكر
والوجدان .

هذه الدراسات على اختلافها قديمة وحديثة يمكن أن نجد فيها ثلاثة اتجاهات أو
مناهج لبحث الموسيقى في القرآن ، ثلاثة اتجاهات عامة وإن يمتزج بعضها ببعض أحياناً :
اتجهاً لغوياً وهو الغالب واتجهاً نفسياً شاعرياً ، واتجهاً فنياً هو الأضعف ، والأول
تمثله دراسات الغراء وابن قتيبة والجاحظ والباقلاني والرافعي ، ويقوم على معرفة
خصائص الأصوات اللغوية وطبيعة الحروف ومخارجها ، ويتطلع إلى الاستفادة من النغم
في الموسيقى ، ويوازن بين مختلف الظواهر المشتركة ، ويخلص إلى أن الأصوات اللغوية
لا تصبح لها قيمة إيقاعية إلا إذا انتظمت على أساس إيقاعي ، وأن هذا الانتظام في القرآن
يبين غيره خارج القرآن أما في الدرجة (الغراء وابن قتيبة) أو في النوع (الجاحظ
والباقلاني) .

والثاني - النفسي - ليس اتجهاً بالمعنى الدقيق وإنما هو محاولة للربط بين حركة
الصوت وحركة النفس وتمثله دراسات الخطابي (ت ٣٨٨) في كتابه «البيان في إعجاز
القرآن» والجرجاني والزمخشري ، وقد أدرك هؤلاء جميعاً أن الإعجاز لا يمكن في قيم
التعبير فحسب بل في قيم التأثير أيضاً ، أي فيما يخلفه القرآن من مشاعر وأحاسيس في
روح المتلقي تثير وجدانه ، وتهز قلبه .

والاتجاه الثالث - الفني - يشترك مع الاتجاهين السابقين ويخالفهما ، يشترك مع
الأول في تطلعه للاستفادة من الموسيقى ، ويشترك مع الثاني في محاولته الربط بين الصوت
ودلالته ، بين المعنى وطريقة الأداء ، ويخالفهما في أنه حين يبحث عن العلاقة بين الأشكال
الصوتية ومعانيها شعراً أو موسيقى لا يفعل إلا أن يكون ذلك على سبيل الاسترشاد
بالقوانين الجمالية ، ثم ينصرف إلى ذاته ويتكئ على القيم الصافية التي تنبع من
موضوعه الذي يدرسه ، ويمثل هذا الاتجاه إلى حد ما الجرجاني والزمخشري وإلى حد
بميد سيد قطب .

وتلتقي الاتجاهات الثلاثة السابقة لاسيما التقليدي منها حول نقطة رئيسة واحدة
هي النظرة التجزئية التي ميزت نقدنا العربي القديم ، وحكمت عقلية أصحابه ، وقد

أحالت هذه النظرة النص الواحد المتكامل الى أوصال متفرقة ، ودرست جوانبه التصويرية والبلابية كلا على انفراد ، واكتفت - فيما يخص الموسيقى - بالوقوف عند الأوزان والأصوات والفواصل ، وجلّ غايتها ميز القرآن من الشعر دون أن تدرس جوهر النغم الخفي الذي ينتظم سوره ، وينساب في آياته، ويتلاحم عنصراً جالياً قائماً بذاته يمكن أن يتعلم وأن يدرس .

أن الموسيقى في القرآن يجب أن تدرس على أسس واضحة ، وضمن منهج فني جديد، قد يفيد من علمي الأصوات والإيقاع بيد أنه يعرف مواضع خطواته على الطريق ، وهذا ما تعاوله الدراسة التي نتصدى لها .

□ العواشي :

١ - ترجم العرب من اليونانية الكثير من الكتب في علم النغم والصوت والموسيقى والإيقاع واللوا عددا أكبر بعضها ضاع أو فقد ، وبعضها ما يزال مخطوطا حسبنا أن نذكر للخليل (ت ١٧٥) كتابيه في الإيقاع والنغم ، وللكندي (ت ٢٦٠) رسائله الثلاث في صناعة الموسيقى ، وللرخسي (ت ٢٨٦) المدخل الى علم الموسيقى وكتابي الموسيقى الكبير والصغير ، وللرازي والفارابي والخوازمي وسواهم تصانيفهم ورسائلهم في عناصر الموسيقى وأنواع الإيقاع وضروب الألحان .

انظر التبت الذي أورده فارمر في كتابه « مصادر الموسيقى العربية » ترجمة . حسين نصار . القاهرة ١٩٥٧ .

٢ - لتبين دور الإيقاع في الفنون الجميلة والتشكيلية منها خاصة انظر للمؤلف كتاب « الشعر بين الفنون الجميلة » طبعة أولى القاهرة ١٩٦٨ طبعة ثانية فريدة ومنقحة دمشق ١٩٨٣ .

٣ - الدارسون حيال مقاطع العربية فريقان فريق يتسمها الى طويلة وقصيرة وفريق يجعلها طويلة ومتوسطة وقصيرة الاولى كالنوتد والثانية كالمسبب والثالثة كالمترنول أو الساكن ، وأزمانها على التوالي النصف والربع والثلث . ويرى . هويار . الذي قدم أكبر محاولة مطبوعة للبحث من علاقة النبر بطول المقاطع في العروض العربي (ترجمها الرصيف المنجي الكعبي ونشرت في تونس) أن تقسيم الحروف - أي المقاطع البسيطة - الى متحركة وساكنة أقرب الى الدقة من تقسيم المقاطع الى طويلة وقصيرة باختيار الطويلة كل مقطع مركب والقصيرة كل مقطع بسيط ، ويتألف المقطع المركب عنده من مقطعين أولهما متحرك وثانيهما ساكن أو شبهه أو لبين أو امتداده . أما البسيط فيتألف من حرف واحد سواء كان متحركاً أم ساكناً .

وقد أثرنا في دراستنا هذه التقسيم الأول شريطة أن نضع نصب أعيننا امكانية تحول ثانيهما الى أولهما حين يقع على المقطع المفرد المتحرك في المندود ضللت أو ارتكاز ، وبذلك يطول ويصبح كنه زماناً كاملاً وان لم يقع ظل كالمساكن وكان زمنه النصف .

٤ - للوقوف على ظاهرة النبر والدور الذي يلعبه في لغتنا العربية عامة وشعرنا خاصة انظر الدراسات التالية :

١ - معمود مندور . الشعر العربي غناؤه أنشاده ووزنه مجلة المجلة عدد ٢٧ شباط ١٩٥٩ .

٢ - شكري عياد ، موسيقى الشعر العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .

٣ - كما أبو ديب ، في البنية الإيقاعية للشعر العربي ، بيروت ١٩٧٤ .

٥ - انظر قواعد تشكّل النغم في موسيقى القرآن مجلة التراث العددان ١٥ ، ١٦ ص ١٨٨ .

٦ - يحفل القرآن بضروب من الأوزان والتشكيلات الشعرية إبياتا وأسطرا ومصاريح ، وقد حاول الدارسون إحصاءها وأغروا صفحات لدراساتها (كالغراء والباحظ والبالاني ومن نقل عنهم كالزركشي والسيوطي) ، وخلصوا منها الى أنها رغم ورودها لا تعد من الشعر لأنها مغتلفة الروي شي متفاد ولا موزونة اذا فهمنا من الوزن تعادل الاجزاء طولاً وقصراً ، سواكن وحركات ، ثم ان كلام الناس قد يتبع موزونا دون ارادة الوزن فهو قال قائل « اخلق البواب واتني بالطعام » او قال سواء « اسقني الماء يا غلام سريما » او صاح بالغ « من يشترى بالدينار » .. لكانوا جميعا قد جاوزوا في وزن فاعلاتن مستعملين فاعلاتن ، ومستعملين مفعولات ، فكيف يكون ذلك شعراً واصحابه لم يقصدوا اليه ، ولم يهتفوا بمقداره الذي يعلم انه من نتاج النظم والمعرفة به .
ونضرب من القرآن الامثلة التالية :

- ولا تقتلوا النفس التي حرم الله من الطويل
- والعدايات ضبعا فالجوريات قدحا مجزوء الرجز
- وجفان كالجواب ، ولصور راسيات مجزوء الرمل
- من تزكى فانما يتزكى ... لنفسه من الخفيف
- ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب المتقارب
- وذلت لظوفها تذليلا رجز
- ويغزهم وينصرمهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين والسر

ولي رايانا ان هذه الايات الموزونة لا تحملها شروط كالتقصيد والمقدار والقافية والروي ، والفرق بين الموزون والمزاج ، فالاولان امران بدهيان فمن غير المقول ان نتصور شاعرا لا يقول الا المصاريح او الابيات المفردة او لا يقصد الى نظم الشعر حين يقوله ، اما مسألة التقفية والروي فالتقد الحديث لا يشترطهما في الشعر ومن ثم فليسا هما ضربة لازب ، يبقى الفرق بين الموزون والمزاج وهو فرق نسبي وتمتعك فيه جلب من دائرة التصنيف ولا علاقة له باللسن .

لا تحمل مشكلة هذه الايات الا رؤية جديدة للعلاقة بين الشعر وبين النثر ، وجريان الموسيقى في كليهما وفي اللغة المنطوقة على العموم وارتباطها هنا وهناك حدة وخطوة جيشانا وهودا بالشعور المعبر عنه الى المخاطب .

٧ - لتعميق هذه الظاهرة ودراسة علاقة الشعر بالنثر وتبهما والوقوف عند طبيعتها وابعادها انظر للمؤلف :

١ - فصل « واسطة الشعر » من كتاب « مقدمة لدراسة الصورة الفنية » دمشق ١٩٨٢ .

٢ - فترة « مشكلة الشكل في الشعر العر » من كتاب « الشعر العربي الحديث » دمشق ١٩٨١ .

كلاهما من منشورات وزارة الثقافة .

٨ - يستعمل القاضي عبد الجبار المغزلي (ت ٢١٥) كلمة نظم كما يستعملها الزمخشري والجرجاني والبالاني ، ولكن لا يقصد بها الى ما يقصدون فالنظم عنده يكمن في فصاحة اللفظ وجزالته وليس في تاليف الكلام وسبكه حسب النفس والنحو ولذلك أخرجناه من دائرة اصحاب النظرية .

٩ - ثمة دراسات سريمة او مقالات حول موسيقى القرآن نشرت في بعض المجلات والدوريات ولم يتسن لكتابتها ان يطورها الى مباحث منهجية شاملة لعل اهمها مقالة محمد عبد الوهاب حمودة بعنوان : « موسيقى » القرآن » حيث لاحظت نهاية الكتاب بهذا الفن . انظر « النظم القرآني » حيث درس انواع الجمل القرآنية تبعا لطولها وقصرها وتساقها مع المعنى والايقاع . انظر مجلة المجمع . دمشق مجلد ٤٤ .

القياس في الجموع

٢

صالح الدين الزعبلوي

بسطنا القول في العدد الفائت من المجلة على (القياس في الجموع) ، وأشرنا الى ما يمكن أن يزاوله الباحث من العناية في القياس الجمع لكثير من الأحاد . ذلك لتعاقب أحاد مختلفة على صيغة جمعية واحدة ، وتعاقب صيغ جمعية متباينة على زنة مخصوصة من الأحاد . وقد حمل ذلك الأئمة على عقد فصول مطولة حول ما اشتهر بجمعه وأشكل واحده ، وما اشتهر واحده وأشكل جمعه . وحول ما استوى واحده وجمعه ، وما اتفق مفردة وجمعه وغير الجمع بحركة ، وما جاء مفردة ممدوداً وجمعه مقصوراً وهكذا . ومن ثم مست الحاجة الى الأخذ بالقياس واشتد الداعي الى التمويل عليه ، مهما تمس ادراكه وأعجز مبتغاه وعز مناله . وذلك فيما أمكن الاهتمام فيه الى قياس بالاستقراء والتقصي . على أن يحذر في اعتماد أي قياس من تجاوز أصل من أصول العربية ، أو طريقة من طرائقها ، كذهاب بعضهم الى اطلاق جمع مفعول على مفاعيل اسماً كان أو جمعاً .

فاذا بلغ الباحث ما في نفسه ، وفاز من بحثه بالقياس المطرد أخذ به في كل حال . فاذا كان القياس هو القياس الغالب كجمع فعل بفتح فسكون على أفعول وفعلول وأفعال ، أمكن الأخذ به فيما لم يسمع له جمع من الأحاد . قال ابن يعيش في شرح المفصل (وأعلم أن الاسم الثلاثي لكثيرته وسعة استعماله كثرت أبنية تكسيه وكثر اختلافها حتى لا يخلو بناء منها من الشذوذ . والقياس ما تقدم ذكره . والمراد بقولنا انه القياس أنه لو ورد اسم ولم يعرف كيف جمعه لكان القياس أن يجمع على المنهاج المذكور . فعلى هذا لو سميت بالمصدر نحو ضرب وقتل لكان القياس في جمعه أن تقول في القلة ضرب واضرب وقتل واقتل ، قياساً على أفلس وأكعب وألعب) .

فاذا تعدد المسموع في جمع الواحد وكان منه المقيس الغالب والشاذ ، أخذ بالمقيس

الغالب وأوثر في الاستعمال . فقد سمع (للنهر) ثلاثة جمع قياسية غالبية هي (نهور وأنهر وأنهار) (١) ، وجمع شاذ هو (نهر) بضم النون والمهمل وقد أورده اللسان . وسمع (للنهار) جمع قياسي غالب هو (نهر) بضم النون والمهمل كقذال وقذل ، وزاد التاج (أنهرة) كزمان وأزمنة ، قائلا ان القياس يقبل هذا الجمع . كما سمع (للنهار) جمعان غير قياسيين هما (أنهر) كما جاء في اللسان و (نهور) كما حكاه ابن السكيت في تهذيب الألفاظ . فالأعدل في كل ذلك أن يؤثر في الاستعمال من المسموع القياس الغالب فيجمع (النهر) على (نهور وأنهر وأنهار) ويجمع (النهار) على (نهر وأنهرة) فيمتنع بذلك تماقب (النهر والنهار) على عدة جموع سموعة وهي (نهور وأنهر ونهر) .

وقد جاء الشيخ أمين ظاهر خير الله في رسالته (الرأي الحاسم فيما خلت منه المعاجم) بجمع آخر للنهار هو (أنهار) مستشهداً ببيت النابغة :

تنورثن من أنهار يوم حليلة الى اليوم قد جربن كل التجارب

وقد رأيت رواية صدر البيت في ديوان النابغة لابن السكيت (تخبرن من أزمان يوم حليلة) ولعلها الرواية الصحيحة .

جمع فاعل على فواعل

اختلف فيما يجمع من فاعل على فواعل، هل يدخل فيه وصف المذكر العاقل ؟

أما مذهب النحاة فلا يجمع فاعل على فواعل إذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، وإنما يابه التصحيح . أي أن قياسه أن يجمع جمعاً سالماً ، ليفرق في صيغة الجمع ، بينه وبين ما يجمع على فواعل ، كوصف المؤنث العاقل، أو وصف غير العاقل ، أو الاسم الصريح مؤنثاً ومذكراً مما زنته فاعل أو فاعل ، بكسر العين وفتحها .

على أن وصف فاعل للرجال إذا لم يكسر على فواعل ، فانه يكسر على فُعَل وفُعَلال كثيراً، كشهَد وشهَاد في جمع شاهد ، وقد يكسر على فُعَلان كراكب وركبان وفارس وفرسان .

وليس جمع التصحيح الباب في جمع (فاعل) خاصة، إذا كان وصفاً للرجال، وإنما هو الأصل في جمع الصفات عامة . قال الرضي في شرح الشافية (١١٦/٢) : (اعلم أن الأصل في الصفات ألا تكسر لمشابهتها الأفعال، وعملها عملها، فيلحق للجمع بأواخرها ما يلحق بأواخر الفعل ، وهو الواو والنون ، فيتبعه الألف والتاء لأنه فرعه) . قال هذا في صدد الكلام على جمع الصفة ثلاثية ، وهو الحكم العام في الصفات . وقال الرضي أيضاً في شرح الكافية (١٨١/٢) : (والوصف الذي يجمع بالواو والنون اسم الفاعل واسم المفعول وأبنية المبالغة ، إلا ما يستثنى ، والصفة المشبهة ، والمنسوب ، والمصفر) . ففي الأمهات أن ما يجمع بالواو والنون ، هو كل صفة لمذكر عاقل ، على أن تكون خالية من التاء ، صالحة لدخولها أو للدلالة على التفضيل كعالم وفاضل ، وأعظم وأكمل .

١ - لثبوت قياس فعول والفاعل في جمع فعل بفتح الفاء وسكون العين عند الأكثرين . وثبوت أفعال فيه أيضاً ، على ما ذهب إليه أبو حيان وثبت عند المعدلين كما ستراه .

فاستثنوا لذلك من التصحيح ما كان على الفعل فعلاء ، أو فعلان فعلى ، من الصفات . كما استثنوا ما يستوي فيه المذكر والمؤنث كفعول بمعنى الفاعل ، وفعل وفعل بمعنى المفعول ، ومفعال ومفعيل) .

وإذا كان جمع التصحيح قد خص بالصفات في الأصل ، فقد جعل التكسير للأسماء . ولا يمنع الصفة ، إذا كان بابها التصحيح ، أن تكسر تشبيهاً لها بالأسماء ، لكنهم استثنوا من الصفات ما كان على فُعَال وفُعَال فمَنومهما من التكسير البتة . قال سيبويه في الكتاب (٢١٠/٢) : (وأما ما كان فعلاً فإنه لا يكسر لأنه تدخله الواو والنون فيستغني بهما ، ويجمع مؤنثه بالتاء ، لأن الهاء تدخله . ولم يُفعل به ما فُعل بفعلية ، ولا بالمذكر ما فُعل بفعليل . وكذلك فُعَال . فأما الفُعَال فهو شراب وقتال . وأما الفُعَال فنحو الحُسَان والكُرَام ، تقول : شَرابون وقتالون وحُسَانون وكُرَامون ، كرهوا أن يجعلوه كالأسماء حيث وجدوا مندوحة) .

الباب في جمع فاعل من وصف الرجال هو التصحيح

يستبين من هنا أن ما كان على (فاعل) من وصف الرجال فبابه التصحيح ، فإذا كُسِّر تشبيهاً له بالأسماء كان تكسيـره على (فُعَل وفُعَال) غالباً . وقد يكسر على (فُعَلان) لكنه لا يكسر على (فواعل) .

ففي جمع فاعل على فُعَل وفُعَال إذا كان صفة لمذكر عاقل ، قال ابن يعيش في شرح المفصل للزمخشري : (٤٥/٥) : (الباب في فاعل إذا كان وصفاً نحو كاتب وضارب أن يجمع بالواو والنون . وقد يكسر بحكم الاسم ، فإذا كُسِّر المذكر منه كان على فُعَل ، قالوا : شاهد وشهد . وعلى فُعَال ، قالوا : شهاد وشهاد وجُهل وركاب ، وذلك كثير) .

وفي جمع فاعل على فُعَلان ، قال الرضي : (إذا انتقل فاعل من الصفة إلى الاسم كراكب الذي هو مختص براكب البعير ، وفارس الذي هو مختص براكب الفرس ، وراعٍ المختص برعي نوع مخصوص ، ليست كماترى على طريق الفعل من العموم ، فإنه يجمع في الغالب على فُعَلان) . وقال سيبويه في الكتاب (٢٠٦/٢) : (كما قالوا في الصفة التي ضارعت الاسم ، وهي إليه أقرب من الصفة إلى الاسم : وذلك راع ورعيان وشاب وشبان) ، وجمع (فُعَلان) هذا ، في الأصل ، للأسماء دون الصفات .

وفي منع جمع (فاعل) إذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، على (فواعل) ، قال الأشموني في شرحه على ألفية ابن مالك (١٣٤/٤) : (وذكر في التسهيل ضابطاً لهذه الأنواع ، فقال : فواعل لغير فاعل الموصوف به مذكر عاقل ، مما ثانيه ألف زائدة أو واو) .

على أن العرب قد جمعت على (فواعل) من وصف المذكر العاقل الفاظاً ، حُمِلت على الشدود : كفارس وفوارس ، وهالك وهالك ونواكس وحارس وحوارس وصاحب وصواحب وحاج وحواج ، وخاشع وخواشع وغائب وغائب وشاهد وشواهد ورافد وروافد وسابق وسوابق .

متى يخرج فاعل في وصف المذكر العاقل عن بابه في جمع التصحيح ، الى التفسير

لا بد في جمع فاعل اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، من تعرف هذا الوصف . فاذا جاء على الأصل ، أي على الحدوث فاعتمد على موصوف مذكور أو مقدر وكان عاماً ، كان لا مناص من جمعه جمع تصحيح لأنه الباب . واذا ضارح الأسماء فاخترت . وسلب الحدوث واشتهر استعماله منقطعاً عن موصوفه مستغنياً عنه ، صح فيه التفسير . فانظر الى ما جاء في الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (١٢٧/٢) : (قال في البسيط : كل صفة كثر ذكر موصوفها معها ، ضعف تكسيرها لقوة شبهها بالفعل . وكل صفة كثر استعمالها من غير موصوفها ، قوي تكسيرها ، لالتحاقها بالأسماء كمبد وشيخ وكهل وضيع) . وجاء في الكلبيات الأبي البقاء مثل ذلك (ص/ ٢٢٠) . ولغات بأثلة تكشف عما بسطنا وتبين عما عنيينا وقصدنا .

اذا أردت بـ (الكاتب) الذي يكتب ، صفة على الحدوث ، قلت في جمعه (الكاتبون) . والكتابة في الأصل (الخط) . واذا رمت به الذي ينشئ النثر ويزاوله صح تكسيره فقلت في جمعه (الكتّاب) ، وليس هذا على شيء من الحدوث . والكتابة هنا صناعة الكاتب . وقد ضارح (الكاتب) ها هنا الاسم من حيث جواز انقطاعه عن موصوفه واستغنائه عنه . فانت تقول (مررت بكاتب من أشهر الكتّاب) كما تقول (صادفت عالماً من أئمة العلماء) . قال ابن منظور : (كتب الشيء يكتبه ككتاباً وكتابة وكتّبه : خطّه) هذا هو الأصل . ثم قال : (والكتابة لمن تكون له صناعة مثل الصياغة والخيطة . ورجل كاتب والجمع كتّاب وكتبة ، وحرفته الكتابة . ابن الأعرابي : الكاتب عندهم المعالم) . وجاء في كشف الطرّة (١٠٧) : (وفي الدرالمصون . . الصفة لا تقوم مقام موصوفها الا اذا كانت خاصة نحو : مررت بكاتب ، أو دل دليل على تعيين الموصوف) .

وكذا القول في (القارئ) ، اذا عنيته به من يقرأ ، صفة على الحدوث ، فان جمعه (القارئون) . فاذا سميت به من اعتاد القراءة واتخذها علماً ، صح جمعه على (القراء) وجاز استعماله منقطعاً عن موصوفه . ومن ثم كان قولك (فلان أقرأ الناس) على معنيين : الأول أن يحمل على أنه أكثر الناس قراءة ، على الأصل . والثاني أن يكون أحذقهم لهذا العلم وأعلمهم به ، على ما تدرّج اليه المعنى . وفي الحديث (أقرؤكم أبي) قال ابن الأثير : (ويجوز أن يريد به أكثرهم قراءة ، ويجوز أن يكون على أنه أقرأ الصحابة ، أي أتقن للقرآن وأحفظ) .

وانظر الى ما قاله المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (٤٢٦/١) : (لأن الصفة لا يقوم مقام الموصوف حتى يدل عليه دلالة قوية . فاما اذا كانت عامة في أجناس ، فلا يجوز ذلك فيه . فاذا قلت مررت بطويل وأنت تريد رجلاً ، لم يحسن ، لأن الطويل يكون في غير الرجال ، كما يكون في الرجال . ولو قلت سررت بكاتب يحسن اذا كانت الكتابة مختصة) .

لماذا خرج فاعل في وصف المذكر العاقل الى

فواعل في جمع فارس وسابق وصاحب . . .

إذا أنت تدبرت ما جمعه من (فاعل) وصف المذكر العاقل على (فواعل) تكسيرا ، ونسبوه الى الشذوذ ، استطعت أن ترد كثير منه الى مضارعة الاسم أيضا . فإذا تأملت (الفارس) لم تر أنه على شيء من العدوث ، ووجدت أنك لست بحاجة الى ذكر موصوفه أو تقديره ، شهرة استعماله منقطعا عنه ، واختصاصه . فانت تقول (مررت بفارس) كما تقول (مررت برجل) ولا تخشى فيه اللبس ، فتكسره في الجمع كما تكسر الأسماء .

هذا وانظر الى ما جاء في خزائن الأدب للبغدادي ، حول تأويل جمع فارس على فوارس (٢٠٦/١) : (وأما الثاني ، أي الوجه الثاني ، فقالوا انه من الصفات التي استعملت استعمال الأسماء فحرف بذلك منها ، ولأنه لا لبس فيه ، كما ذكر سيبويه ، من أن الفارس في كلامهم لا يقع الا للرجال) .

وهاك ما قاله المرزوقي في شرح ديوان الحماسة ، حول جمع (سابق) على (سوابق) في بيت بشامة النهشلي :

ان تثبتد غاية يوما مكرمة تلق السوابق منا والمصلين

قال (١٠٣/١) : (يقول ان تستبق نهاية مجد أو غاية مكرمة ، تر السابقين منا ، والتالين أيضا منا . وانما قال المصلين ، ولم يقل المصليات مع السوابق ، لأن قصده الى الأديمين ، وان كان استعارهما من صفات الخيل . ويجوز أن يكون أخرج السابق لانقطاعه عن الموصوف في أكثر الأحوال ، ولتنبأته عن المجلي ، وهو اسم الأول منها ، الى باب الأسماء فجمعه على السوابق ، كما يقال كاهل وكواهل ، وغارب وغوارب) .

وفي المصباح (مادة فارس) : (وعن ابن القطن يجمع الصاحب على صواحب) . فإذا كان الصاحب مما جاء ، وصفاً لمذكر عاقل ، فقد أنزل منزلة الأسماء ، فاستغنى عن موصوفه . فقد جاء في اللسان :

(والصاحب المعاشر ، لا يعتمدى تمدني الفعل ، أعني أنك لا تقول : زيد صاحب عمرا ، لأنهم إنما استعملوه استعمال الأسماء ، نحو غلام زيد) . وقال المرزوقي (٧١/١) : (قوله : صاحباً صفة في الأصل ، استعملت استعمال الأسماء ، فلم يجر مجرى أسماء الفاعلين ، ويجري على طريقته : والد) .

من الأئمة من اشترط في تكسير فاعل على فواعل

من صفات الرجال ، أمن اللبس الى مضارعة الاسم

أبي سيبويه أن يجمع (الوالد والصاحب) تكسيرا على فواعل ، ولو استملا استعمال الأسماء ، وانما أجاز أن تقول (صواحب وأوالد) جمعا لصاحب ووالد ، من صفات

الرجال ، اذا سميت بهما رجلين ، فكانا اسمين فعلا . قال سيبويه (١٠٠/٢) : (وأما والد وصاحب ، فانهما لا يُجمعان ونحوهما ، كما يجمع قادم الناقة ، لأن هذا وإن تكلم به كما يتكلم بالاسماء ، فإن أصله الصفة ، وله مؤنث يُجمع بفواهل ، فارادوا أن يفرقوا بين المؤنث والمذكر ، وصار بمنزلة المذكر الذي يستعمل وصفا نحو ضارب وقتل . وإذا جاءت صفة قد كسرت كتكسیرهم أياها لو كانت اسما ، ثم سميت بها رجلا كسرتة على ذلك التفسير ، لأنه كسر تكسير الاسماء ، فلا تجاوزته) . قال أبو سعيد السيرافي في شرحه : (ذكر سيبويه والدا وصاحباً ، قبل التسمية بهما فإذا ان صاحباً اذا جمعا لم نقل فيه صواحب ، وكذلك والد لا نقول فيه أوالد ، لأن هذين صفتان من حيث يقال والد ووالدة وصاحب وصاحبة . وإذا كان الصفة على فاهل للمذكر لم يجمع على فواهل ، وإنما يقال فيه فاعلون . وهذان الاسمان قد كثرا فجريا مجرى الاسماء ، فلم يجب لهما بذلك أن يقال صواحب وأوالد ، إذ كان يقال في مؤنثهما صاحبة ووالدة . ولو سمينا رجلا بصاحب لقلنا في التفسير صواحب . وأما والد فقال الجرمي اذا سمينا به لم نقل الا والدون . فان سمينا به مؤنثا لم نقل الا والدات ، وان سمينا بوالدة قلنا والدات ، لأن العرب تنكبت في جمع ذلك التفسير قبل التسمية) .

وفعوى كلام سيبويه أنك لا تقول (صواحب وأوالد) ولو استعمل استعمال الاسماء ، إذ بقي لهما من الصفة قبولهما التأنيث ، فانت اذا كسرتهما كذلك التيسر بما يجمع منهما مؤنثين . أما ان سميت بهما فان لك ذلك لانقضاء اللبس . وقد ذهب الجرمي الى أبعد من هذا ، كما رأيت ، فقد أبى تكسير والد على أوالد ، ولو سميت به . فانت تقول (والدون) في جمع والد ، ولو جعلته اسماً للرجل . فكان ضابط سيبويه فيما يصح أن يجمع على (فواهل) اذا كان وصفاً للمذكر هائل ، أن يضارع الاسم ، وألا يقع اللبس بينه وبين مؤنثه ، كما هو الحال في فارس وفوارس ، لاختصاصه بالرجال . أما اذا جعلنا الوصف اسماً للرجل فلا خلاف في تكسیره تكسير الاسماء . قال سيبويه (٩٨/٢) : (وان سميت رجلا بمسلم فأردت أن تكشروا تجمع بالواو والنون قلت : مسالم ، لأنه اسم مثل مطرف . وان سميت بخالد فأردت أن تكسر للجمع قلت : خوالد ، لأنه صار اسماً بمنزلة القادم والاخر ، وإنما تقول القوادم والأواخر والأناسي وغيرهم في ذا سواء وقد قالوا فوارس في الصفة فهذا أجدر أن يكون . والدليل على ذلك أنك لو أردت أن تجمع قوماً على خالد وحاتم ، كما قلت المناذرة والمهالبة ، لقلت الحواتم والخوالد . . .)

خطا القول باباحة فاهل على فواهل

من صفات الرجال

عرض الأستاذ محمد المدناني ، لمانحن فيه ، في كتابه معجم الأخطاء الشائعة ، فاقر جمع (باسل) على (بواسل) فقال : (ولا يخطيء من يجمع كل صفة للمذكر عاقل على وزن فاهل ، على فواهل) ، ثم استدرك فأردف : (ولكن الأصل ألا يجمع على فواهل الا الكلمات التي نجدتها في المعاجم) . وقد اعتمد المدناني في مخالفة النحاة ، على أن

ما جمع على (فاعل) من (فاعل) اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، كثير قد اربى على
الثلثين .

وقد سبقه الى هذا عضو المجمع القاهري الأستاذ عباس حسن ، فقد جاء في كتابه
(النحو الوافي) (٤ / ٤٨٦) : (والحق أن صيغة فاعل يجمع قياساً على فواعل ، سواء
اكانت صفة للمذكر العاقل أم غير العاقل . غير أن مراعاة الشرط الفضل . أما من لا يراعيه
فلا يحكم عليه بالتخطئة ، وإنما يحكم عليه بترك الأفضل الى ما هو مباح ، وإن كان دونه
في القوة) ، وقد علل هذه الاباحة فقال : (أما سبب الاباحة وعدم التقيد بالشرط . .
فهو ما تيسر لبعض الباحثين المعاصرين من اهدائه في الكلام الفصيح الذي يحتج بصحته ،
الى جموع كثيرة تجاوزت الثلثين) .

ولعل الباحث الذي عناء الأستاذ عباس ، هو الأستاذ علي السباعي . فقد قرأت له في
مجلة الأزهر (عدد حزيران من عام ١٩٦٨) قوله : (بَسَّلَ الفعل : في المعاجم بَسَّلَ
يَبْسِلُ بَسْولاً وبَسْالة ، شَجُعَ فهو بَسِيلٌ وبَاسِلٌ ، والجمع بَسْسَلَاءٌ وبَسْلٌ . ولم
يجيء في المعاجم بواسل كفوارس وهوالك ونواكس ، فأتركها المعاصرون : اليازجي في
لغة الجرائد ، والأستاذ بشر فارس في المقطع ، ونقد الأخير شاعرنا العظيم . . علي الجارم
في قوله مؤبناً ملك العراق المرحوم هازي الأول :

طرحنا رادم الياس عنا بواسلا وان هزنا يوم الفراق وان ادا)

الى أن قال : (وقد وقعت على جموع لفاعل وصف لمذكر عاقل ، تبطل قول النحويين
بشدوذ الفارس مع ما مثله) . وختم قوله (وبعد فائداً ننتظر رأي المجمع الموقر في هذا
الجمع بعد أن جاء السماع بثلاثين منه فصيحاً واضحة) .

كثرة فاعل على فواعل في صفة الرجال

لا يشفع باباحته ما دام ثمة سبب لشدوزه

أقول لا مسأغ البتة لاباحة جمع فاعل على فواعل اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، ولا
عبرة بما جمع منه على هذا النحو ، ولو تجاوزت ثلاثين لفظاً . ذلك أنه لا مندوحة عن ملاحظة
حال الصفة وتمتعها والتحويل على دلالتها وما تعنيه كما أسلفنا . فاذا وجدت الصفة
من فاعل على الأصل دالة على الحدث ، معتمدة على موصوف مقدر أو مذكور ، كان
لا مناص من جمعها جمع تصحيح من فاعل . فاذا قلت (هؤلاء ذائقو الصيت ، أو مانعو
الزكاة) لم يصح بحال أن تقول فيه (هؤلاء ذائقو الصيت أو مانعو الزكاة) . أو قلت
(هؤلاء قائلون بالسمي ، قائمون على الأمر ، أمرون بالمعروف ، ناهون عن المنكر) ، امتنع
أن تقول فيه : (هؤلاء قائلون بالسمي ، قائمون على الأمر ، أوامر بالمعروف ، نواه عن المنكر) .
وقد جاء في التنزيل (أولئك هم الخاسرون) و (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)
و (ان كنتم فاعلين) ، أفصح أن تحل فيها ، لو جئت بمنها ، (الخواسر) محل
(الخاسرون) ، و (خوالد) مكان (خالدون) ، و (فواعل) في موضع (فاعلين) ؟

هذا وقد جاء في خزانة الأدب للبغدادي (٢٠٦/١) : (قال الشاطبي في شرح الألفية : وطريقة المبرد في جمع ما جاء شاذاً من هذا النوع ، أن فواعل هو الأصل في الجميع ، وإنما منع خوف اللبس . فإذا اضطروا راجعوا الأصل كما يراجعونه في سائر الضرورات حيث آمنوا (اللباس) . أقول ليس فيما ذهب إليه المبرد خروج عما قرره النحاة . وكل ما في الأمر أن الامام المبرد قد رأى أن جمع (فاعل) على (فواعل) هو الأصل . فإذا امتنع (فاعل) من صفة الرجال أن يجمع عليه ، فذلك لالتباسه بصفة النساء . ف (فواعل) إنما هي جمع (فاعلة) في صفات من يعقل دون (فاعل) .

وقال المبرد في كتابه الكامل ، في كلامه على بيت الفرزدق :

وإذا الرجال راوا يزيداً رأيتهم خضع الرقاب نواكسي الأبصار

(وفي هذا البيت شيء يستطرفة النحويون ، وهو أنهم لا يجمعون ما كان من فاعل نمتاً على فواعل لئلا يلتبس بالموث ، لا يقولون : ضارب وضوارب لأنهم قالوا ضاربة وضوارب . . . ويقولون في المثل هو هالك في الهوالك ، فأجروه على أصله لكثرة الاستعمال لأنه مثل ، فلما احتاج الفرزدق لضرورة الشعر ، أجراه على أصله فقال : نواكسي الأبصار ، ولا يكون مثل هذا أبداً (لا ضرورة) .

وقال أبو علي المرزوقي في شرح الحماسة (٤٠) حول قول عتبة بن العارث : (ومثلي في غوائبكم قليل) : (وقال أبو العباس المبرد : هذا هو الأصل في جميعه ، ويجوز في الشعر) . وقول المبرد : (ويجوز في الشعر) يعني أنه جارٍ في الشعر دون النثر .

هالك وهوالك

جمع العرب الهالك والغائب والشاهد ، من صفات الرجل على هوالك وهوائب وشواهد . قال صاحب الخزانة (٢٠٥١) : (وهالك وهوالك ، قالوا : هالك في الهوالك ، وغائب في الغوائب ، وشاهد في الشواهد ، قال عتبة بن العارث لجزم بن سعد :

أحامي عن ديار بني أبيكم ومثلي في غوائبكم قليل

فقال له جزم : نعم وفي شواهدنا . فجمع عتبة غائباً على غوائب ، وجمع جزم شاهداً على شواهد ، وقد وجهت بتوجيهات) .

وعندي أن (الهالك والغائب والشاهد) قد أفردت من موصوفاتها وسلبت الحدوث فأجريت مجرى الأسماء ، فكان ذلك وجه تكسيرها على (فواعل) كما كسرت الأسماء .

فالأصل في (هالك) أن يكون وصفاً على الحدوث ، كما في قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه . . القصص / ٨٨) ، لكنه استعمل مفرداً عن موصوفه فأجري مجرى الأسماء فجمع على (هوالك) . والذي أراه أنك إذا قلت على المثل (فلان هالك في الهوالك) وجعلت هالكاً فيه صفة على الحدوث ، لم يكن الهوالك جمعاً له . وإذا جعلته ك (الهلكة) أي الشيء الهالك كان لجمعه على (هوالك) وجه . قال صاحب اللسان : (وفلان هلكة من

الهالك ، أي ساقطة من السواقل ، أي هالك) . وقد خرج ابن بري على أنه جمع هالكة فقال : (يجوز أن يريد هالك في الاسم الهوالك ، فيكون جمع هالكة) على القياس .

وهناك وجه آخر . ذلك أن قول المثل (انه هالك في الهوالك) لا يوجب أن يكون (هوالك) أصلاً ، جمع هالك . وكل ما يعنيه أنه قد وقع موقع جمعه وأغنى مُغناه . فانظر الى قول ابن جني في الخصائص (٣٢٧/١) : (ومثله ليلة طُلقة وليال طوالق ، فليس طوالق تكسير طُلقة ، لأن قِلعة لا تكسر على فواعل ، وانما طوالق جمع طالقة ، ووقعت موقع جمع طُلقة) .

غائب وضوائب

أما غائب ، فقد ورد في اللسان (وغائب الرجل ما غاب منه : اسم كالكاهل والجمال وأنشد ابن الأعرابي :

ويخبرني عن غائب المرء هَدْيُهُ كفى الهدي عما غيب المرء مخبراً)

والغائب ما هنا اسم للشئ الخفي أو الغائب . وجاء في التاج (وغائبك ما غاب عنك : اسم ، كالكاهل والجمال ، أي ليس بمشتق من الغيوبة . وأنشد ابن الأعرابي .. قال شيخنا : ولكن قوله في تفسيره ما غاب عنك ، أي الذي غاب ، صريح في أنه صيغة اسم فاعل من غاب . وإن كان يمكن دعوى أنه الأصل ، وتنوسيت الوصفية ، وصار اسماً للغائب كالمصاحب ، فتأمل) .

وعندي أن (الغائب) قد أطلق اسم على الذي غاب عاقلاً أو غير عاقل ، فانقطع عن موصوفه ، وضارع الأسماء .

شاهد وشواهد

وكذا الحكم في (شاهد) بمعنى (حاضر) . قال صاحب اللسان : (وشهده شهوداً أي حضر فهو شاهد ، وقوم شهود أي حضور) . وقال صاحب المفردات (الشهود والشهادة الحضور مع المشاهدة ، أما بالبصر أو البصيرة ، وقد يقال للحضور مفرداً . قال : عالم الغيب والشهادة ، لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى) .

وشاهد في الأصل صفة على الحدوث ، يقال فيما يقابل الغائب . قال صاحب اللسان (وقلبه شاهد ذلك غير غائب عنه) . وقد استعمل مفرداً عن موصوفه فأجري مجرى الأسماء . فانت تقول (جاء شاهدك) فتقطع الصفة عن موصوفها ، وتغني ب (الشاهد) أن يكون من الشهادة أو الشهود ، على السواء .

وفي التنزيل (وشاهد ومشهود) ، قال صاحب المفردات (وقيل المشهود يوم الجمعة ، وقيل يوم عرفة ويوم القيامة ، وشاهد : كل من شهد) . وقد قيل (شواهدكم) فيما يقابل (هوائبكم) كما أسلفنا . بل أطلق (الشاهد) اسماً للنجم وسواء أيضاً . ففي

النهاية (انه ذكر صلاة العصر ثم قال لا صلاة بعدها حتى يراها الشاهد ، قيل وما الشاهد ، قال النجم ، سماء الشاهد لأنه يشهد الليل أي يحضر ويظهر ، ومنه قيل لصلاة المغرب : صلاة الشاهد) .

باسل وبواسل

جاء (باسل) وقيل في فعله (بَسَلَ) كنصر و (بَسَلَ) ككرم . وقيل في جمعه (بَسَلْ وبَسَلْ) . وذكر الهمداني في الفاظه أن جمعه (بَسَلْ) بضم الأول وتشديد الثاني وفتح . أما جمعه على (بواسل) إذا كان وصفاً للماقل فلم يرد في معجم ، لكنه جاء في شعر باعث بن صريم ، وهو شاعر جاهلي . قال :

وكتيبة سنفع الوجوه بواسل كالأسد حين تذب عن أشبالها
قد قلت أول عصفوان رعيها فلففتها بكتيبة أمثالها

وهما من أبيات الحماسة . وقد استدرك الأستاذ علي الجارم على صفة جمع بواسل صفة للرجال بالبيت الأول ، على ما ذكرته الرسالة (٣١١/٣) . فهل جاء بواسل في قول باعث هذا ، صفة للرجال حقاً ؟ أما أبو علي المرزوقي فلم يشر في شرحه إلى هذا . وهو لم يذكر في شرحه جمعاً لفاعل على فواعل من صفات الرجال إلا نص على شذوذه ، وأورد ما جاء في توجيهه . فقد ذكر فوارس ونواكس وهوالك وغوائب وشواهد ، بل أورد سوافر وشواطن وخوارج (٧٦٩) ، وأتى بما قيل في توجيه كل منها ، فما الذي جاء به لتوجيه (بواسل) صفة للرجال ؟

قال المرزوقي في تفسير البيت (٨٣٦) : (فيقول رب كتيبة قد تعودت الفارات والصبر على الإيذاء فيها ، فأسودت ألوانها بما تقاسيه من التعب ، وتديم لبسه من الأسلحة ، وكانها في بأسها ونجدتها ، وماتوا في إليه من قوتها وشدتها ، الأسد إذا ذبت عن جرائنها . وقوله بكتيبة أمثالها : لو قال مثلها لجاز ، ولكنه جمع على معنى طوائف الكتيبة لاختلافها) . فكيف أول المرزوقي وصف (الكتيبة) بالبواسل . أقول ذهب المرزوقي إلى أن الشاعر قد تصور الكتيبة أسداً في قوتها وشدتها وذئبها عن جرائنها ، ومن ثم قال (كتيبة بواسل) ، والبواسل هي الأسد . ففي اللسان (والباسل الأسد ، لكراهة منظره وقبحه) وفي التاج (البسول : الأسد) . فإذا صح قولك رجال بواسل فعلى جهة قولك رجال أسد .

أما الإمام التبريزي فقد قال في شرحه (١١٢/٢) : (بواسل برده إلى الكتيبة ، وفواعل في وصف الرجال قليل ، يقال فارس وفوارس ، وهالك وهوالك ونواكس وخارج وخوارج وأمثالها يعني أمثال هذه الكتيبة من العدد ، وقال أمثالها فرده إلى المعنى ، لأن الكتيبة هنا : الغيل والرجال) . فما الذي يعنيه قول التبريزي (بواسل : رده إلى الكتيبة) ؟ قوله هذا يعني أن الشاعر قد أتى بالوصف على (بواسل) ليطابق بين

الوصف وبين الكتيبة . ولكن آتى الشاعر بالوصف على فواهل ليطابق بينه وبين لفظ الكتيبة أم بينه وبين معناها ؟

أقول أما لفظ الكتيبة فإن يقتضي أن يكون الوصف مفرداً مؤنثاً فيقول (كتيبة باسلة) هذا هو الأصل . وأما معناها فإنه لا يوحى أن يكون وصف الكتيبة (بواسل) ويكون بواسل مع ذلك وصفاً للرجال ، كما أشار إليه التبريزي في قوله (وفواهل في وصف الرجال قليل) ، ما لم يكن قد قصد بالكتيبة (الخيل والرجال) على حد قول الشارح نفسه . على أن التبريزي لم يعلل مجيء (بواسل) وصفاً للرجال ، كما فعل المرزوقي .

وانظر الى قول الشاعر :

غشيتته وهو في جاواء باسلة عصباً أصاب سَواءَ الرأس فانفلقا

قال المرزوقي (٦٠) : (في جاواء باسلة : في جيش تام السلاح كرية اللقاع) . وقال الجوهري (وكتيبة جاواء . . وهي التي يعلوها لون السواد لكثرة الدروع) . فكتيبة جاواء هي كتيبة كدراء اللون في حمرة كلون صندأ الحديد ، كما قال الزمخشري في الأساس . وقد وجه المرزوقي وصف الكتيبة بالبأسلة بأنها تامة السلاح كرية اللقاع ، ويمبر ببسالة الأسد في الأصل عن شجاعته وكراهة وجهه وشدة عبوسه . ففي الأساس (فيه بسالة . . وقد بسّل وبسّل إذا تشجع ، وأسد باسل) وأضاف (وله وجه باسر باسل : شديد العبوس) . فإذا قيل كتيبة باسلة عتّوا أنها كرية اللقاع ، وإذا قيل كتيبة بواسل عتّوا أن جندها بواسل أي أسد . فقد سمي الأسد بالبواسل ، والبواسل صفة غالبية انقطعت عن موصوفها فقامت مقامه وأنزلت منزلته ، والأصل أسد بواسل . قال المرزوقي (٦١) : (والبسالة توصف بها الأسد والرجال ، يقال أسد باسل وبسول كما يقال رجل باسل وبسول) . وإذا كان الباسل صفة للأسد والرجل على السواء فقد اشتهر وصفاً للأسد كأنه الأصل فيه حتى هذا علماً له . فانظر الى قول أبي زيد الطائي :

صادفت لما خرجت منطلقاً جهم المنحيسا كباسل شرس

وهكذا أصبح الباسل اسماً من أسماء الأسد ، فإذا قلت هؤلاء بواسل عنيت هؤلاء أسد أو كالأسد في عبوسهم غضباً وشجاعة ، كما تقول هؤلاء ذوائب القوم والذؤابة اسم في الأصل قد وصف به . وجاء الأستاذ علي السباعي ببيت آخر للزبيان السعدي ، قال فيه :

يحملن أسد الزارة البواسل مدرعين للوحى سرايلا

قال السباعي (يعني خيلاً تحمل فرساناً بواسل شجماً كأسد الأجمة ، قد لبسوا للحرب لباسها) ، وعندي أنه على تقدير (يحملن رجالاً كأسد الزارة البواسل ، مدرعين للحرب سرايلاً) ، فالبواسل صفة للأسد ، على الأصل .

تكسير باسل صفة للرجال على بسّل وبسلام وتصحيحه على باسلين

يكسر باسل صفة للرجال على بسّل كشاهد وشهّد وعادل وعذّل ، كما جمعه الهمداني في ألفاظه ، وقد يجمع كبسيل على بسلام ما دام صفة ثابتة ، وليس فعلاء مختصاً

بفمیل . قال الأشموني (١٣٣/٤) : (ما ذكرته من أن كل وصف دلّ على سجيبة مدح أو ذم ، وهو على فاعل أو فَعَال ، حكمه حكم فمیل المذكور في الجمع على فعلاء ، هو ما في التسهيل ، كما تقدم) . وقال ابن جني في الخصائص (٢٨٧/١) : (يدل على ذلك تكسيرهم لشاعر على شعراء ، لما كان فاعلنا واقعا موقع فمیل كسّر تكسیره ليكون ذلك أمارة ودليلا على ارادته ، وأنه مُفْعِل عنه ، وبدل منه . . . وعلى ذلك قالوا عالم وعلماء . قال سيبويه : يقولها من لا يقول عليهم . لكنه لما كان العليم انما يكون الموصف به بعد المزاولة له ، وطول الملابس ، صار كأنه غريزة ، ولم يكن على أول دخوله فيه . ولو كان كذلك لكان متملعا لا عالما ، فلما خرج بالغريزة الى باب فَعَل ، صار عالم في المعنى كعلم فكسّر تكسیره) .
 أما تصحيح (باسل) على (باسلين) فهو القياس والباب ما دام باسل صفة للرجال .
 قال قتادة الحنفي :

ما كنت أول من اصاب بنكبة دهر - وحي باسلون صميم

قال المرزوقي (٧٦٧) : (وقول باسلون صميم ، فالبسول عبوسة الشجاعة والغضب والصميم خالصة الشيء ، وما به قوامه . يقال للرجل هو من صميم قومه ، أي من معض أصلهم . ويوصف بالصميم الواحد والجمع) .
 وقال القبريزي (٢٦٩/٢) : (وحي باسلون يعني أنهم قاتلوه فغلبوه ، ومدحهم بقوله باسلون صميم ، وهم أعداؤه ، لأن عدو الرجل ينبغي أن يكون مثله ، فإذا مدحهم فقد مدح نفسه) . أما (بسّل) فهو جمع بسول ، ويجوز فيه التسكين ، كما جاء في الهمع (١٧٦/٢) .

الهوازم والخوارج

قال قتادة بن مسعدة الحنفي ، وهو شاعر جاهلي :

لم ألق قبلهم فوارس مثلهم أحمى ، وهن هوازم وهزيم

قال المرزوقي في شرح الحماسة (٧٦٨) : (فأما قوله أحمى فالمراد به أحمى منهم . . . أي لم ألق فرسانا مثلهم قبلهم هم أحمى منهم هازمين ومهزومين . وقوله : وهن هوازم الراو واو الحال والضمير منه لفرق الخيل وطوائفها ، ولهذا قال هوازم لما كان فواهل يختص بجمع المؤنث الا في الأحرف المدودة عند الكلام في فوارس) ، وأردف : (ومثل هوازم قولهم الخوارج لأن المراد به الفرق . فأما قوله وهو هزيم فهو فعيل بمعنى مفعول ، والمراد به الكثرة لا الواحد ، كأنه قال : وهي بين هازمة ومهزومة) . ومن ثم ليس (هوازم) ما هنا جمع هازم صفة لما قل ولا (خوارج) جمع خارج صفة للرجال .

امتناع القول باباحة فاعل على فواهل اذا كان
 صفة للرجال

يستبين بما تقدم أن لا وجه لاطلاق القياس في جمع (فاعل) على (فواهل) اذا كان صفة لمذكر عاقل . ولا مسأغ لقولك (نحن جواد في العمل ، هوازم على المضي فيه)

أو قولك (نحن الحوافظ للمهد والسوائل عنه) ، بدلا من قولك (نحن جادون في العمل ، عازمون على المضي فيه) أو بدل قولك (نحن الحافظون للمهد والسائلون عنه) . على أن لنا أن نقيس على ما جمعه العرب من ذلك وذكروا توجيهه ، فإذا أنت أسميت من يرصد حركة العدو (راصداً) إذا كان الرصد نهاراً ، أو (ساهراً) إذا كان الرصد ليلاً ، فجعلت كلاهما صفة غالبية فطعت عن موصوفها فجرت مجرى الأسماء ، جمعت الأول على (رواصد) والآخر على (سواهر) ، ولذلك وجه ظاهر . فقد جمعوا (القابس) الذي يقبس الخبر ويعلمه الناس ، وأصله طالب النار وأخذها ، على قوابس ، و (الرافد) وهو المعطي والمعين ، على روافد . وهذا سبيل القياس فيه .

جمع فعل على أفعال عند الأقدمين

كثرة النحاة على أن ما يجمع على (أفعال) هو (فعل) بفتح الفاء والعين . أما (فعل) صحيح العين ساكنها فهو يجمع على (أفعال وفعل وفعل) . قال سيبويه في الكتاب (١٧٥/٢) : (أما ما كان من الأسماء على ثلاثة أحرف وكان فعلاً فانك إذا ثلثته إلى أن تمثله ، فإن تكسره أفعال . فإذا جاوز العدد فإن البناء قد يجيء على فعال وعلى فعول) . وهذا ما حكاه السيوطي عن النحاة في همه (١٧٤/٢ - ١٧٥) .

وقال ابن العاجب في شافيته (٨٩/٢) : (الغالب في نحو فليس على الفلس وفلوس) أي على أفعال وفعل . وزاد الرضي في شرحه (فعلاً) بكسر الأول فقال (والغالب في كثرة فعل أن يكون على فعول وفعل) .

أما جمع (فعل) ساكن العين على (أفعال) فالأكثر من النحاة على أنه شاذ . قال سيبويه في الكتاب (١٧٦/٢) : (أنه ليس بالباب) . وقال الشنتمري شارح أبيات الكتاب (أنه شاذ) . وتابهما كثيرون ومنهم صاحب التصريح . ونزع ابن يعيش إلى هذا في شرح المفصل (١٥/٥) فقال : (فمن الشاذ تكسيرهم فعلاً بسكون العين في القلة على أفعال والقياس أفعال) .

وذهب بعض النحاة إلى قياس فعل على أفعال ولكنهم قصروه على ما كان مضاعفاً وما أوله الهمزة أو الواو . قال الأشموني في شرح الفية ابن مالك (١١٩/٤) : (وذهب الفراء إلى أنه ينقاس فيما فاؤه همزة نحو ألف ، أو واو نحو وهم . وقال (وظاهر كلامه في شرح الكافية موافقته على الثاني . كوقت وأوقات . ثم قال إن المضاعف من فعل كالذي فاؤه واو في أن أفعالا في جمعه أكثر من أفعال كعم وأعمام وجد وأجداد ورب وأرباب) .

على أن من النحاة من قال بقياس فعل صحيح العين على أفعال . قال أبو حيان فيما حكاه في حاشيته على شرح الجاربردي للشافية (١٢٩) : (ولو ذهب ذاهب إلى اقتياس أفعال من فعل صحيح العين ، لكان قد ذهب مذهباً حسناً لكثرة ما ورد منه) .

جمع فَعَلَ على أفعال عند المحدثين

نحا نحو قياس فعل على أفعال من المحدثين الأب أنستاس ماري الكرمللي ، وعرض لهذا في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دور انعقاده الرابع فآخذ على النحاة قولهم بشدوذ هذا الجمع وقصرهم إياه على الفاظ معدودات . وذكر أن ما تحصل له من جمع فعل عامة على أفعال بلغ (٣٤٠) مثالا ، ولم يتحصل له من جمع فعل على أفعال غير (١٤٢) لفظا . وإيده في ذلك كثيرون ومنهم الدكتور مصطفى جواد في كتابه (دراسات في فلسفة النحو والصرف) فأطلق قياس فعل على أفعال وأكد صحة جمع (بحث) على (أبحاث) بعد أن نقل المصدر إلى الاسم ، وقد سمي به كتاب (تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث) للفيلسوف عز الدولة ابن كونة اليهودي البغدادي من رجال القرن السابع الهجري . كما جمعه القفطي والحكيم الرازي جمع كثرة حين قال (بحثا وبحثوا) . أقول الصحيح قول من قال بقياس فعل على أفعال . لكن الأب الكرمللي قد تحيف النحاة فلم يشر إلى أن منهم من ذهب إلى هذا القياس كأبي حيان ، على ما ذكرناه . وعاب عليهم أنهم اعتادوا الحكاية دون تات أو معاناة ، والمتابعة والاقتداء دون فحص أو تدبر أو اجتهد ، ولو صحت دهواه لما اختلف أقوالهم وتباينت آراؤهم في كل مجال . وقد أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة برأي لجنة الأصول في إقرار هذا القياس في دورته السادسة والثلاثين عام ١٩٧٠ ميلادية .

خصم وأخصام

اختلف الباحثون في جمع خصم على أخصام ، فمنه الشيخ إبراهيم اليازجي إذ قال : (ويقولون هؤلاء أخصامي ، يريدون جمع الخصم بالفتح ، وفعل الصحيح المين لا يجمع على أفعال ، إلا أنفاذ شذت ليس هذا منها ، والصواب جمعه على خصوم) وتأيمه في ذلك جماعة . ورد الأستاذ سليم الجندبي هذا القول مستظهرا بما جاء في مستدرك التاج (وما يستدرك عليه الأخصام جمع خصم ككتف واكتاف ، أو جمع خصم كفرخ وأفراخ ، أو جمع خصيم كشهيد وأشهد) . وقد أثبت (خصما على أخصام) في كتابي (أخطاؤنا في الصحف والدواوين) محتجا بهذا النص ، فثبت بذلك جمع خصم على أخصام لمجيء السماع به ، وقد رأيت أن القياس يؤيده .

زهر وزهور وأزهار

جاء الزهر بسكون الهاء وفتحها ، وجمع في المصاحم على (أزهار) ، وقد يجمع (الزهر) الساكن المين قياسا على (زهور) . لكنه قيل أن الأصل فيه التحريك أي (الزهر) بفتح الهاء ، والزهر بالسكون فرع منه . وقياس فَعَلَ المفتوح المين على أفعال ، فاعتبر في الجمع الأصل فقيل أزهار دون زهور الذي هو جمع (زهر) بسكون الهاء . وقد أخذ بهذا من المحدثين الشيخ مصطفى الغلايني في كتابه (نظرات في اللغة والأدب) .

أقول أما أن (فعلا) بسكون المين يجمع في الكثرة على فعول فهو ما قال به سيبويه في الكتاب (١٧٥/٢) ، إذ جاء فيه (. . . فإذا جاوز العدد هذا فإن البناء قد يجيء على فعال

وعلى فمول ، وذلك قولك كلاب وكباش وبغال . وأما الفعول فنسور وبطون . وربما كانت فيه اللفتان فقالوا فعول وفعال ، وذلك قولهم فروخ وفراخ وكعوب وكعاب وفعول وفعال . ونحو من ذلك ما جاء في شرح الشافية للرضي ، وشرح المفصل لابن يمين ، وألفية ابن مالك ، وحاشية الصبان على شرحها .

وأما أن العرب قد جمعت زهرا على أزهار دون زهور لأنها جمعت زهرا بالتحريك ، واعتدت به أصلا فاستغنت بذلك عن جمع (زهر) بسكون الهاء ، فهذا قد بني على ما ذهب إليه الكثرة من الأوائل من أن فعلا ساكن العين صحيحها لا يقاس على أفعال. أما وقد ثبت أن أفعالا يكثر في جمع فعل وفعل ، بسكون العين وفتحها ، على السواء ، فقد وهن القول بأن العرب قد اعتمدت في الجمع على (زهر) بالتحريك دون زهر (بالاسكان .

والخلاصة أننا إذا جمعنا زهرا باسكان الهاء على زهور فقد أخذنا بالقياس الغالب ، وقد جاء هذا في كلام الأئمة . قال صاحب المصباح في مادة - روض - (الروضة الموضع المعبى بالزهور) كما أشار إليه الشيخ أمين ظاهر خير الله في كتابه (اللؤلؤ المنضود) . قلت جاء في التاج أيضا في الكلام على - المنبر - (وقيل الأصح أنه شمع عسل ببلاد الهند ، يجمد وينزل البحر ، ومرعى نعله من الزهور الطيبة ، يكتسب طيبه منها) ، كما أشار إليه المدائني في معجمه .

أما الأزاهر فجمع الأزهار كالأقوال . وبقي أن نشير إلى أن (الزهور) مصدر (زهر) أيضا كفَسَحَ له في المجلس فسوحا . ففي اللسان (وزهر السراج يزهر زهورا وازدهر تلالا . قال الأزهري . . . وزهرت النار زهورا أضاءت وأزهرتها أنا) .

جو وجواء وأجواء

والجو بتشديد الواو يجمع على جواء بكسر الأول ، وعلى أجواء . ومن النقاد من قصر جمعه على جواء . قال الأستاذ أحمد حسن الزيات في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ج/ ٩) : (العرب يجمعون الجو على جواء ، والمحدثون يجمعونه على أجواء) . وليس هذا بالوجه ، فقد جاء جمع الجو على أجواء غير مرة ، في نهج البلاغة من ذلك قوله (١٠/١) : (ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشق الأرجاء) قال الشارح (الأجواء جمع جو ، وهو هذا الفضاء العالي بين السماء والأرض) . وقوله (١٦٧/١) : (وحشا بهم فتوق أجوائها) . قال الشارح (الأجواء جمع جو ، وأصله ما اتسع من الأودية ، ويقال لما بين السماء والأرض من الفضاء جو) . والضمير في (بهم) عائد إلى الملائكة . وقد حكى صاحب النهاية قول علي (رض) : (فتق الأجواء . .) وحكاه عنه صاحب اللسان .

ولكن أي الجمين هو القياس أجواء أم جواء ؟

أقول من القدماء من قال بقياس فعل على أفعال لكنه اشترط أن يكون صحيح العين كابي حيان ومنهم من قال بقياسه فاشترط أن يكون مبدوءاً بهزة أو واو ، أو يكون مضاعفاً.

ولم أر في أمثلة المضاعف ما جاء معتلا . ومنهم من شرط أن يكون أجوف ممثل العين دون اللام ، بالواو أو الياء . ومن أمثلة الكتاب (١٨٥ - ١٨٤/٢) : (سوط واسواط وثوب واثواب ونوع وانواع) من الواوي ، و (بيت وبيات وقيد واقيد وخيط واخياط وشيخ واشياخ) من اليائي . ونحو من ذلك ما جاء في الشافية وشروحها . فليس جمع جو على أجواء قياسا عند الاقدمين ، وانما هو كذلك عند المحدثين .

أما جمعه على (جواء) فهو قياس غالب عند الاقدمين فقد جمعوا فعلا في الكثرة على فعال عامة كما إشرنا اليه وذكر الرضي من الناقص الدلو والدلام والظبي والظباء .

قبو واقباء

جمع قبو على أقباء صحيح . قال الفيومي (القبو معروف والجمع أقباء) . والفعال ينقاس جمعا لفعل صحيح العين عند بعض الاقدمين ، وكذلك هو عند المحدثين . على أن الكتاب يجمعون القبو على أقبية ، وقد انفرد بجمعه هذا البستاني في معجمه محيط المحيط . وحقيقة الأمر أن الأقبية لا يصح جمعا لقبوي الأصل ، لأن (الفعل) لا ينقاس جمعا لثلاثي . قال صاحب الهمع (أفعله يطرد في اسم مذكر رباعي ثالثه مد ٠٠) ثم قال (وندر قدح وأقدحة وقز وأقزّة وخال وأخولة) . فالأقبية إذن ليست قياسا في جمع (قبو) ولم يرد به نص متمد . لكن (الأقبية) جمع قباء بفتح أوله ، والقباء نوع من اللباس . قال الفيومي (والقباء ممدود والجمع أقبية) وقال ابن منظور (والقباء ممدود ، من الثياب ، الذي يلبس . مشتق من ذلك لاجتماع أطرافه ، والجمع أقبية) .

الأقبية جمع الجمع

مر بنا أن (فعلا) يجمع في القلة على أفعال ، وفي الكثرة على (فعال) نحو كعب وكعاب ، قياسا غالبا ، فيقال على ذلك قبسو وقباء ، وقباء هذا يجمع أقبية ، فيكون أقبية هنا جمع الجمع . وليس هذا بدعا ، فقد قال الأئمة نحوه منه في تخريج (فعلا) بفتح العين على أفعله كندى وأندية . فقد جاء في كشف الطرة للألوسي : (وقال آخرون بل هو جمع الجمع فكانه جمع ندى على نداء مثل جمّل وجمال ، ثم جمع نداء على أندية مثل رشام وأرشية وغطام وأعطية) . وقد اعترض على هذا ، اذ جاء في المصدر (وردّه السهيلي بأن فعلا جمع كثرة فلا يجمع هذا الجمع الذي هو للقلة) . ونحو قوله أن (فعلا) جمع من جموع الكثرة ، و (أفعله) من جموع القلة ، فكيف يجمع ما هو من جموع الكثرة على جمع من جموع القلة ؟ أقول الجواب عن اعتراض السهيلي قريب وليس بالبعيد . فالعرب لم يمتدوا بهذا في جمع الجموع . والافكيف جمعوا (البيوت والرجال والديار) على (البيوتات والرجالات والديارات) وليس (الفعول والفعال) من جموع الكثرة والجمع السالم من جموع القلة ؟ وقد جاء في المخصص لابن سيده حول جمع الجمع (١١٨/١٤) : (وقالوا أصيل وأصيل ثم كسروا أصلا على أصل) . وليس الأصل جمع كثرة وأصل جمع قلة . وقد بحث هذا ابن جني في اعراب العماسة فآثر جمع صواحب

ومتوال على صواحبات ومتواليات ، ونواكس على نواكسين ، ونداء جمع ندى على أندية ،
كما ذكره في الخصائص (٢٣٦/٣) .

رحى على أرحاء وقفاء على أقفاء

عاب الحريري في درة الغواص جمع (رحي وقفاء) وهما ثلاثيان على (أرحية وأقفية)
فقال : (والصواب فيهما أرحاء وأقفاء) ، وذهب الى هذا كثيرون . وجاء في المصباح
(وربما جمعت على أرحية ومنه أبو حاتم وقال هو خطأ . . وقال ابن الأنباري :
والاختيار أن يجمع الرحي على أرحاء والقفا على أقفاء . . لأن جمع فَعَل على أفعلة
شاذ . وقال الزجاج أيضاً : الرحي أنثى وتصغيرها رحيه ، والجمع أرحاء ، ولا يجوز
أرحية ، لأن أفعلة جمع الممدود لا المقصور ، وليس في المقصور شيء يجمع على أفعلة) .
ونعنا هذا النحو الاسام ابن مكي في كتابه (تثقيف اللسان وتنقيح الجنان) فاعتد جمع
(القفا والرحى) على (أقفية وأرحية) من الخطأ ، كجمع الهوى على أهوية .

ورود السماع بأرحية وأقفية

على أن من الأئمة من أقر (أرحية وأقفية) وحملها على السماع ، لكنه حلل
ذلك ، كما فعل ابن بري فقال : (ما أنكره الحريري ورد السماع به . . فقالوا : رحي
وأرحية وقفاء وأقفية . . وهذا مما حملوا فيه المقصور على الممدود) ، وقال (رحي وقفاء
سُمع ليهما المدّ فيكون هذا من مدّهما) . أي أن (أرحية وأقفية) جعلان لـ (رحاء
وقفاء) في الأصل ، مفردين ، دون (رحي وقفاء) .

ولكن جاء في المصباح (قفا يذكر ويؤنث وجمعه على التذكير أقفية ، وعلى التأنيث
أقفاء مثل أرحاء ، قاله ابن السراج . .) : وهو غريب . فإذا كان أقفية قياساً فإن النعاء
لم يشترطوا في قياس أفعلة تذكير مفردة وحسب ، بل التزموا أن يكون رباعياً ، وإذا
كان سماعياً فلا حاجة الى اشتراط هذا .

شروط الجمع على أفعلة

شروط الجمع على أفعلة أن يكون مفردة اسماً مذكراً رباعياً ثالثه مدّ . فكيف ساع
أن يجمع (قباء) على أقبية و (نداء) على أندية ، و قباء ونداء جعلان فهما مؤنثان ؟
أقول قد ذهب الى هذا بعض الأئمة . قال صاحب المصباح (الشتاء جمع شتوة مثل
كلبة وكلاب) وأردف (ويقال انه مفرد ، علم على الفصل ، ولهذا جمع على أشتية . وجمع
فعال على أفعلة مختص بالذكر) . وهكذا نزاع بعضهم الى أن الذي جمع على أشتية هو
شتاء المفرد المذكر خاصة . لكن آخرين لم يروا هذا الرأي اذ قالوا : الشتاء جمع ويجب
على أشتية . ويقوي هذا ما جاء في الصحاح (الشتاء معروف ، قال المبرد هو جمع شتوة ،
وجمع الشتاء أشتية) . ونحو هذا في القاموس أيضاً .

فحين بهذا أن الأئمة قد جمعوا فعلا على الفعل ، ولو كان جمعا ، وأصبح شرط التذكير مخصوصا بالمفرد وانظر الى قول الجوهري في الصحاح في جمع (جرو) : (الجرو ٠٠ ولد الكلب والسباع ، والجمع أجرو ، وأصله أجرو على الفعل ، وجرام ، وجمع الجرام أجرية) ٠ وهكذا جمع الجرو على جرام ، والجرام على أجرية ، كما جمع القبو على قباء ، والقباء على أقبية ٠

وأورد ابن سيده في مخصصه (١١٦/١٤) قول الشاعر (يجئن من أفجة مناهج) فقال (من الميب أن يكون فعل يكسر على الفعل ، ويجوز أن يكون فج كُسر على فجاج ثم كُسر فجاج على أفجة ، فيكون من باب جمع الجمع) ٠ وفي طريقة هذا قول أبي على المرزوقي في شرح الحماسة (٨١٩) : (فأنجدة جمع نجاد ونجاد جمع نجد) فأنجدة جمع الجمع ٠

عتاد على اعتد واعتدة واعتاد

ذهب الشيخ مصطفى الفلايني في تخريج (اعتاد) جمعا لعتاد ، الى أن (الاعتاد) جمع الجمع ٠ ففي النهاية لابن الأثير (أن خالد بن الوليد ، رضي الله عنه ، جعل رقيقه وأعتده حبسا في سبيل الله ٠ الاعتد جمع قلة للعتاد ، وهو ما أعدم الرجل من السلاح والدواب وآلة الحرب ، وتجمع على اعتدة أيضا) ٠ وفيه أيضا (وفي رواية أنه احتبس أدراعه وأعتاده) ٠ قال الفلايني في كتابه (نظرات في اللغة والأدب) : (قال بمضهم والرواية الصحيحة : وأعتده ٠ ومعنى ذلك عدم صحة الرواية لا عدم صحة الجمع اللغوي ، كما هو واضح ٠ ولو كان الاعتاد جمعا غير صحيح لتكلموا على فساده لغة ٠ ويؤيد أن هذا الجمع صحيح لغة قول اللسان في تفسير الحديث : يقول إذا كان قد جعل أدراعه وأعتاده في سبيل الله تبرعا وتقربا الى الله ، وهو غير واجب عليه ٠ فكيف يستجيز منع الصدقة الواجبة عليه ؟) ٠ ويقول الشيخ الفلايني (فانت ترى أن اللسان قد قال : الاعتاد ، وهذا دليل على صحة هذا الجمع) ٠ ويمضي الشيخ في تخريج (الاعتاد) فيقول : (فالاعتاد ، كما ترى ، جمع صحيح ، لكنه ليس جمعا لعتاد ، وإنما هو جمع لمعتد بضمّتين ، وهذا جمع لعتاد ٠ فالاعتاد جمع لعتاد ٠ فالاعتاد جمع الجمع) ٠ والقول ما قال ٠

حسنا وحسناوات

شاع جمع (حسناء) على (حسناوات) وأشكل الأمر على الباحثين كيف يجمع فعلا ، صفة بالآلث والثام ، وقد منع العلماء جمع (فعلا أفعل) من الصفات جمع تصحيح وقالوا أن بابه التذكير على (فعمل) بضم فسكون ، في التأنيث والتذكير ٠ تقول حمراء وأحمر وتجمعهما على حمراء وصفراء وأصفروا وتجمعهما على صفراء ٠ على أن (حسناء) فعلا لا أفعل لها ، قال الجوهري في صحاحه (وامرأة حسناء ولم يقولوا رجل أحسن) فهل يجري عليها المنع من التصحيح ؟

قال ابن مالك في شرح التسهيل : (واستثنيت - من الصفات - أفعل وفعلان
المقابلين لفعلان وأفعل ، فانهما لا يجمعان بالآلف والتاء ، كما لم يجمع مذكرهما بالواو
والنون) وأردف (ولا يلزم هذا المنع فيما كان من الصفات على فعلام ولا مذكر له على
أفعل ، نحو قولهم : امرأة عجوزاء وديمة مطلاع ، لأن منع الآلف والتاء من نحو حمراء
تابع لمنع الواو والنون من نحو أحمر ، وذلك مفقود في عجوزاء وأخواتها ، فلا منع من جمعهما
بالآلف والتاء) . وهذا يعني أن المانع من جمع مطلاع وعجوزاء بالآلف والتاء هو جمع
مذكرهما بالواو والنون ، فلما انتفى مجي مذكرهما أصلا سقط المانع فكان من حقهما
الجمع بالآلف والتاء . وهكذا قيل (مطلاوات وعجوزاوات) . وإذا كان (حسناء) من
أخوات (مطلاع وعجوزاء) كما بينا وأوضحه الجوهري في صحاحه فقال (وديمة مطلاع
ولا يقال سحاب أهطل . . وامرأة حسناء ولم يقولوا رجل أحسن) فقد صح في حسناء
ما صح في مطلاع وعجوزاء فجاز (هؤلاء حسناوات) على فعلاوات كما قلت مطلاوات
وعجوزاوات .

وتابع ابن مالك قوله (على أن الجمع بالآلف والتاء مسموع في خيفاء وهي الناقة
التي خيفت أي اتسع جلد ضرعها ، وكذا سمع في دكاه وهي الأكمة المنبسطة) . وهذا
يفيد أنك تقول في جمع (خيفاء ودكاه) خيفاوات ودكاوات ، كما قلته في أخواتهما ،
ولكن لسبب آخر هو كونهما صفتين غالبتين . ولم ينفرد ابن مالك برأيه هذا ، فقد سبقه
إلى ذلك كثيرون . قال الجوهري في صحاحه (وناقاة دكاه لا سنام لها والجمع دك
ودكاوات مثل حمر وحمراوات) ، فقال ابن بري ، وهو من تعلم احاطة وتحقيقاً (حمراء
لا يجمع بالآلف والتاء فيقال حمراوات ، كما لا يجمع مذكره بالواو والنون فيقال حمرون .
وأما دكاه فليس لها مذكر ، ولذلك جاز أن يقال دكاوات) .

والذي يستبان بهذا أن ابن بري وابن مالك قد منعا جمع ما كان على (أفعل فعلام)
بالآلف والتاء دون فعلام الذي لا أفعل له كهطلاع وعجوزاء وحسناوات وما ماثلهما .

دكاه ودكاوات

على أن ل (دكاه) فضل بحث ومزيد بيان . ذلك أن (دكاه) في الأصل صفة
للأرض إذا انبسطت . ثم قيل من هذا (ناقاة دكاه) إذا انبسط ظهرها فلم يكن به
سنام . قال صاحب المفردات (وأرض دكاه مسرورة والجمع دك ، وناقاة دكاه لا سنام لها ،
تشبيهاً لها بالأرض الدكاه) . ويتبين بالبحث أن ل (دكاه) أحوالاً ثلاثاً : الأولى في قولك
(أرض دكاه وأراض دك) وهي هنا صفة جارية على فعلها تجمع جمع ما كان على
زنتها من الصفات أي جمع فعلام التي لها مذكر على أفعل . والثانية في قولك (ناقاة
دكاه) وهي هنا صفة على فعلام ولكن لا أفعل لها . ومن ثم جاز قولك (نوق دكاوات) .
قال ابن سيده (٥٦/١٦) : (فعلام لا أفعل لها من جهة السماع . وناقاة دكاه مفترشة
السنام ، ولم يقولوا جمل أدك ، إنما الأدك من الخيل العريض الظهر ، والأنتى دكاه) .
فدكاه هذه جمعت على دكاوات لأنها فعلام لا أفعل لها . الحال الثالثة دكاه في كلام

ابن مالك (دكاء وهي الأكمة المنبسطة) فدكاء هذه صفة اشتهر استعمالها منقطعة عن موصوفها وقد استغنى بها عنه فغدت تقوم مقام الاسم للأرض المنبسطة أو الرابية ، كما اشتهر (الخضراء) اسماً للخضر من البقول . قال الجوهري في صحاحه (تدكدكت الجبال أي صارت دكاوات ، وهي رواب من طين واحدها دكاء) . وقال ابن منظور (والدكاء الرابية من الطين ، ليست بالفليضة والجمع دكاوات ، أجروه مجرى الأسماء لغلبته ، كقولهم ليس في الخضراوات صدقة) . فدكاء هذه اذن صفة غالبية أنزلت منزلة الأسماء فجملت جميعها بالألف والثاء كساجمت خضراء على خضراوات وصحراء على صحراوات . قال ابن سيده (١٦ / ٤٤) : (فعلاء صفة غالبية غلبة الاسم . . الدكاء رابية من طين ليست بالفليضة والجمع دكاوات) . وهكذا (خيفاء) وهي اسم للناقة التي اتسع ضرعها ، جمعت على (خيفاوات) لأنها صفة غالبية . ففي اللسان (الأولى نادرة أي خيفاوات جمع خيفاء لأن فعلاوات انما هي للاسم أو الصفة الغالبة غلبة الاسم ، كقوله - - - ليس في الخضراوات صدقة) .

* * *

وخلاصة القول أن ملاك الأمر في التماس الجمع للأحاد أن نستفرغ الوسع في البحث عن قياسه الصحيح بعد تعرف حال الواحد من حيث مبناه ومعناه وموقعه من الاستعمال جميعاً ، فنأتي المسألة من وجهها ونبتغيها من مآتها .

من تحقيق قاييود علوم اسدي

* * *

الرفعة في معنى ومحمد

تقي الدين السبكي
علي بن عبد الكافي

٦٨٣ - ٧٥٦ هـ



أعده وعلق عليه ولهم له
عبد الإله نبهان

قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة البعث - حمص - سورية

مقدمة التحقيق

الحرس على تفرغ الفتى تقي الدين لأمر العلم وحفظه (٢) ، وقد حفظ تقي الدين قدراً صالحاً من العلم ، ويذكر ابنه أن أباه حفظ في هذه المرحلة « كتاب التنبيه » مع كتب أخرى ، وكتاب التنبيه في فروع الشافعية للشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفقيه الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ - ١٠٨٣ م وهو من أركان كتب الشافعية وقد شرحه عدد كبير منهم ، كما نظمه آخرون (٤) .

ويبدو إعجاب الشيخ عبد الكافي بابنه علي وذكائه من حادثة ذكرها أيضاً تاج الدين وتتلخص بأن والد تقي الدين اصطعبه إلى القاهرة وقابل هناك الفقيه ابن بنت الأعز (٥) وقيل أنه دخل به أيضاً على ابن دقيق العيد (٦) الذي سمع شيئاً من محفوظ تقي

المؤلف : حياته وشيخوخته : (١)

هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسوار ابن سوار بن سليم السبكي (٢) ، تقي الدين ، أبو الحسن ، شيخ الاسلام ، قاضي القضاة .

ولد بسبك من أعمال المنوفية بمصر في صفر الخير سنة ٦٨٣ هـ - ١٢٨٤ م وهناك نشأ ، وتفيد الترجمة المستفيضة التي حبرها تاج الدين السبكي عبد الوهاب لوالده تقي الدين بأن والده قد انصرف إلى العلم منذ صغره : ولا سيما أن والده عبد الكافي قد كفاه مؤونة تحصيل الماش ، ويبدو أن الشيخ عبد الكافي وأخاه كانا شديدي

— علم الدين المراقى عبدالكريم بن علي
الضريّر ٦٢٣ هـ - ٧٠٤ هـ - ١٢٢٦ - ١٣٠٤ م
أخذ عنه تقي الدين علم التفسير . وقد ترجم
له تاج الدين في طبقات الشافعية - ٦ : ١٢٩
وقال فيه : وله في التفسير اليد الباسطة وصنف
فيه الانصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري
وابن المنير . وهو مصري وقيل له المراقى لأن
جده لأمه أبو اسحاق المراقى شارح المذهب .
وانظر حسن المحاضرة ١ : ٤٢١ .

— تقي الدين بن الصائغ محمد بن أحمد
ابن عبد الخالق المعروف بالمصائغ توفي سنة
٧٢٥ هـ - ١٣٢٤ م ، كان شيخ القرام في
عصره ، وفقهاً مشاركاً في علوم أخرى . ذكر
الأسنوي أن الطلبة رحلت اليه مسن أقطار
الأرض لأخذ علم القراءات عليه . وقد أخذ
عنه تقي الدين علم القراءات . ترجمته في
طبقات الشافعية للأسنوي ٢ : ١٤٧ - ١٤٨ -
والدرر الكامنة ٣ : ٣٢٠ ، وطبقات القرام
٢ : ٦٥ .

— شرف الدين الديماطي عبدالمؤمن بن
خلف ، أبو أحمد وأبو محمد ٦١٣ - ٧٠٥ هـ
١٢١٦ - ١٣٠٥ م كان حافظاً عالم بالأنساب
وامام أهل الحديث ، وقد لازمه تقي الدين
قال تاج الدين : « وكان الحافظ الوالد أكثرهم
ملازمة له وأخصهم بصحبته » الطبقات
٦ : ١٣٣ . وقد ترجم له تاج الدين في طبقاته
٦ : ١٣٢ . وانظر حسن المحاضرة
١ : ٣٥٧ .

— أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف
الأندلسي ، أثير الدين ٦٥٤ - ٧٤٥ هـ -
١٢٥٦ - ١٣٤٤ م امام النحو في زمانه
وصاحب تفسير البحر المحيط وشرح التسهيل
وارتشاف الضرب . أخذ عنه تقي الدين .

الدين من التنبيه فقال لوالده : عد به الى البر
الى أن يصير فاضلاً وعد به الى القاهرة .

المهم أن السبكي تقي الدين بعد أن
تلقى ما تلقاه على شيوخ بلده الصغيرة والذين
لا نعرف منهم أحداً ، وبعد أن صار (فاضلاً)
على حد تمبير شيخ الاسلام ابن دقيق العيد ،
أتى الى القاهرة لمواصلة الطلب وتحصيل العلم
والأخذ عن كبار العلماء آنذاك ، ولم يقصر
الأخذ على فن واحد ، بل التفت الى جملة
العلوم التي كانت تدرس آنذاك ودرسها
تحصيلاً على كبار علمائها . ويمكن أن نذكر
أهم مشايخه الذين تلقى عنهم :

— نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد
ابن علي وهو المعروف بابن الرقعة المصري
المتوفى سنة ٧١٠ هـ - ١٣١٠ م وقد ترجم
له تاج الدين في طبقات الشافعية الكبرى
٥ : ١٧٧ ، ١٧٨ وقال : (أخذ عنه الفقه
الوالد رحمه الله وسمعته يقول : إنه عنده
أفقه من الروماني صاحب البحر)
وانظر حسن المحاضرة ١ : ٣٢٠ .

— غلام الدين علي بن محمد الباجسي
٦٣١ هـ - ١٢٣٣ - ١٣١٤ م .

قرأ عليه الأصلين وسائر المقولات
« يريد بالأصلين أصول الفقه وأصول الدين »
قال تاج الدين : وكان الباجي أعلم أهل الأرض
بمذهب الأشعري في علم الكلام .

طبقات الشافعية ٦ : ٢٨٨ - حسن
المحاضرة ١ : ٥٤٤ .

— شرف الدين البغدادي : قرأ عليه
المنطق والخلاف . وسماء في الدرر الكامنة
٣ - ٦٣ السيف البغدادي ، وكذلك في البدر
الطالع ١ : ٤٦٧ ولم ألق للسيف على ترجمة
وفي قضاة دمشق : سيف الدين البغدادي .

الى جانب ممارسة القضاء في دمشق حيث امتدت اقامته ست عشرة سنة وشهرا مارس تقي الدين التدريس فدرس بالفضائية (١١) ، والمعدلية الكبرى (١٢) ، والأتابكية (١٣) ، والمسروية (١٤) ، والشامية البرانية (١٥) ، وولي بعد الحافظ المزي (١٦) مشيخة دار الحديث الأشرفية (١٧) . كما خطب بجامع دمشق مدة طويلة ، وجلس للتحديث بالكلية (١٨) وسمع عليه وأخذ عنه كثير من الأعلام .

□ وفاته :

بدأ به الضعف والمرض في دمشق في ذي القعدة سنة ٧٥٥ هـ - ١٣٥٤ م واستمر عيلا الى أن ولي ولده تاج الدين القضاء مكانه . فمكث شهرا ، وسافر الى القاهرة فمات بها ليلة الاثنين المسفرة من ثالث جمادى الآخرة سنة ٧٥٦ هـ - ١٣٥٥ م ودفن بظاهر القاهرة (١٩) .

عاش تقي الدين حياة حافلة بخدمة العلم يفتي ويصنف ، وقد رد على الآخرين وردوا عليه ولكن الجميع كانوا معترفين بفضله وعلمه ، وقضى مغلثا وراءه عشرات المصنفات ، ورثاه عدد من الشعراء بقصائد أثبتت ولده تاج الدين في نهاية ترجمته في طبقات الشافعية (٢٠) .

□ مصنفاته :

صنف الشيخ تقي الدين في التفسير وشرح الحديث والفقه والأصول والعربية نحوها وبلاغتها ، وكان مولعا بالتأليف في الدقائق ، قال ابن حجر : (وكان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة الا ويعمل فيها تصنيفا يجمع فيه شتاتها طال أم قصر (٢١)) وقال فيه الأسدي « كان أنظر من رأينا من أهل

ترجم له تاج الدين في طبقاته ٦ : ٣١ .
وانظر حسن المحاضرة ١ : ٥٣٤ .

- سعد الدين الحارثي مسعود بن أحمد المراقبي ثم المصري العنبري ، أبو محمد ، قاضي القضاة ٦٥٢ - ٧١١ هـ - ١٢٥٤ - ١٣١١ م وهو من كبار علماء الحديث : وقد لازمه تقي الدين بعد وفاة شيخه الشرف الديناطي أي بعد عام ٧٠٥ هـ .

وترجمته في حسن المحاضرة ١ : ٣٥٨ ،
شذرات الذهب ٦ : ٢٨ .

- تاج الدين بن عطاء أحمد بن محمد ابن عبدالكريم . قال تاج الدين السبكي : « كان أستاذ الشيخ الإمام الوالد في التصوف » .

الطبقات ٥ : ١٧٦ وترجمته في الموضوع المذكور . وفي حسن المحاضرة ١ : ٥٢٤ .

وسمع تقي الدين الحديث من الجهم الغفير ، ورحل وجمع معجمه العدد الكثير (٥) .

ذكر تاج الدين أن والده رحل الى الشام في طلب الحديث سنة ٧٠٦ هـ - ١٣٠٦ م وعاد الى القاهرة سنة ٧٠٧ هـ - ١٣٠٧ مسعوطا مقبلا على التصنيف والفتيا وشغل الطلبة ، وبه تخرج الفضلاء ، حتى كان ٧١٦ فذهب الى العجاز وأدى الفريضة . وزار قبر الرسول ، ثم عاد وألقى عصا السفر واستقر ، واليه انتهت رئاسة المذهب بمصر وانصرف الى الفتيا والتصنيف حتى طلبه السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون (٨) وألزمه ولاية قضاء الشام بعد أن شغل بوفاء جلال الدين القزويني (٩) . قال شمس الدين ابن طولون : وقال الذهبي في العبر : « في سنة تسع وثلاثين وسبع مائة وفي رجب منها قدم العلامة شيخ الاسلام تقي الدين السبكي على قضاء الشام ، وفرح المسلمون به (١٠) » .

العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاماً في
أشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك (٢٢) «
وكان مولعاً بالمزج بين العلوم كما فعل في رسالة
« الردة في معنى وحده » إذ ذكر أولاً ما يتعلق
بالنحو ثم اتبعه بما يتعلق بالمنطق وربط به
مسألة فقهية ، وعلى هذه الطريقة سارت لميزه
الأسنوي جمال الدين الذي مزج بين الفقه
والعربية في كتابه « الكوكب الدرّي » وكذلك
فعل تلميذه وولده بهاء الدين الذي مزج
البلاغة بقواعد الأصول والعربية في كتابه
(عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح)
قال : « وأعلم أنني مزجت قواعد هذا العلم
بقواعد الأصول والعربية (٢٣) »

واليك جريدة بمصنفاته وأماكن
وجودها في العالم والنص على ما طبع منها ،
وقد نستقنها على حروف الهجاء بعد أن استخرجت
أسماءها من كتاب طبقات الشافعية الكبرى
وحسن المحاضرة وهدية المارفين وتاريخ الأدب
العربي لبروكلمان بالألمانية . وهنا لا بد لي
من أن أنه بفضّل الأخ الدكتور صلاح كزاره
الذي تكرم وقدم لي ترجمة كاملة لما ورد في
بروكلمان الأصل والملحق مما يتعلق بتقسي
الدين ، فله جميل شكري وامتناني ومن
الجدير بالذكر أن بعض الكتب تكرر ذكرها
في هذا الثبوت بسبب التصرف في أسمائها وقد
أشرت إلى هذا التكرار في مواضعه . ثم إن
هذه المصنفات أو بالأحرى أن كثيراً من هذه
المصنفات لا يبدو كونه رسائل صغيرة وبعضها
نشر ضمن كتب أخرى وقد أشير إلى هذا في
مواضعه أيضاً .

ملاحظة : المراد بكتاب الطبقات الذي
سيكرر ذكره « طبقات الشافعية الكبرى لتاج
الدين السبكي » .

١ - الابتهاج في شرح المنهاج .
وهو في شرح منهاج النووي ولم يكمله .
ذكر في طبقات الشافعية ٢١٣/٦ وفي
حسن المحاضرة ٣٢٢/١ وفي الأعلام
للزركلي ٣٠٢/٤ وقال أنه مخطوط -
وفي هدية المارفين ١ : ٧٢١ .

(نقل عنه السيوطي في الحاوي للفتاوى
١ : ٥٤٢) .

٢ - إبراز الحكم من حديث رفع القلم « انظر
الرقم ١٢٠ من هذا الثبوت » .

ذكره في الطبقات ٢١٤/٦ . حسن
المحاضرة ٣٢٢/١ - هدية المارفين ١ : ٧٢١
وفي بروكلمان بالألمانية ٨٨/٢ ط ١ =
١٠٧ ط ٢ : برلين ١٥٨٨ و برلين ٩٣٩٩
وفي ملحق بروكلمان ١٠٣/٢ : برلين
٩٣٩٩ .

القاهرة ثان ٨٢/١ .

٣ - الابتهاج في شرح المنهاج في أصول الفقه .
ولم يتمه وأكمله ابنه .

ذكر في الطبقات ٢١٣/٦ . وهدية
المارفين ١ : ٧٢١ .

٤ - الاتساق في بقاء وجه الاشتقاق .

الطبقات ٢١٤/٦ . حسن المحاضرة ١/
٣٢٢ - هدية المارفين ١ : ٧٢١ .

٥ - اجابات عن أسئلة شرعية .

بروكلمان - الملحق ٢ : ١٠٢ - ١٠٤
برلين ٥٠٢٦ رقم ١ .

٦ - أجوبة أسئلة حديثة وردت من الديار
المصرية .

الطبقات ٢١٥/٦ - هدية المارفين
١ : ٧٢١ .

٧ - أجوبة أهل صفد .

الطبقات ٢١٤/٦ هدية العارفين (قلت: لعل هذه الأجوبة وما يليها كلها قد جمعت فيما ورد في بروكلمان باسم اجابات عن أسئلة شرعية الذي سبق ذكره) .

٨ - أجوبة أهل طرابلس :

الطبقات ٢١٤/٦ .

٩ - أجوبة سؤالات أرسلت اليه من مصر حديثة .

الطبقات ٢١٥/٦ (ذكر مثله في رقم ٦ ويبدو أنهما رسالتان لأن تاج الدين كرر ذكرهما)

١٠ - أجوبة مسائل في أصول الفقه .

الطبقات ٢١٥/٦ .

١١ - أحاديث رفع اليدين .

الطبقات ٢١٤/٦ . (قلت : لعله هو الذي ذكر في بروكلمان باسم رسالة في رفع اليدين عند الركوع والسجود ، وسرد ذكره) .

١٢ - أحكام كل وما عليه تدل

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ - هدية العارفين ١/٧٢١ بروكلمان الملحق ١٠٣/٢ القاهرة ثان ٧٤/٢ .

(وقد نقل عنه البغدادي في شرح أبيات مفني اللبيب ٤/٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣)

١٣ - أحياء النفوس في صنعة القاء الدروس

الطبقات ٢١٤/٦ - هدية العارفين ١ : ٧٢١ - الأعلام ٤/٧٢١ - الأعلام ٤/٣٠٢ .

١٤ - الاختصاص في علم البيان .

هدية العارفين ١ : ٧٢١ .

١٥ - الأدلة في اثبات الأهلة .

بروكلمان ملحق ٢ : ١٠٣ : القدس أول ١/٧١ رقم ٢ .

١٦ - اشراق المصابيح في صلاة التراويح .

الطبقات ٢١٤/٦ - هدية العارفين ١/٧٢١ .

(وقد نشر بتمامه في فتاوى السبكي ١ : ١٦٥ - ١٧٩) .

١٧ - أصل المنافع في ابداء الدافع .

بروكلمان ٨٨/٢ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ : ايا صوفية ١٠٥٢ .

١٨ - الاعتبار ببقام الجنة والنار .

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة ١/٣٢٢ - هدية العارفين ١ : ٧٢١ بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : القدس أول ١/٧١ رقم ٤ .

وقد نشر الكتاب في دمشق سنة ١٣٤٧ هـ مع كتاب الدرة المضية الذي سرد ذكره نشرها القدسي .

١٩ - الاغريض في الحقيقة والمجاز والكناية

والتعريض .

الطبقات ٦ : ٢١٥ . وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٣ : الاغريض في الفرق بين الكناية والتعريض . الأعلام ٤/٣٠٢ هدية العارفين ١/٧٢١ .

بروكلمان ، الملحق ٢/١٠٣ باريس ٥٣١٦ .

٢٠ - الاقتصاص في الفرق بين الحصر والقصر

والاختصاص في علم البيان . الطبقات ٦/٢١٦ . وفي حسن المحاضرة



- ٢٧- بيان أحكام الربط في اعتراض الشرط
على الشرط .
طبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة
٣٢٢/١ وسماه : بيان حكم الربط .
هدية العارفين ٧٢١/١ .
- ٢٨- بيان الأدلة في اثبات الأهلة .
بروكلمان . ملحق ١٠٣/٢ : القدس
أول ١/٧١ رقم ٢ .
- ٢٩- بيان المحتل في تعدية العمل (عمل)
كما في الطبقات) .
الطبقات : ٦ : ٢١٥ . حسن المحاضرة
٣٢٢/١ - هدية العارفين ٧٢١/١ .
- ٣٠- بيان مضار القصيدة النونية المتضمنة
الرد على الاشاعة - رسالة في بيان .
بروكلمان - ملحق ٢ : ١٠٣ : القدس
أول ١/٧١ رقم ٣ .
- ٣١- بيع الموهون في غيبة المديون .
الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
٣٢٣ : ١ - هدية العارفين ٧٢١/١
بروكلمان . الملحق ١٠٣/٢ القاهرة
ثان ٥٠٢ .
- ٣٢- التحجير المهذب في تحرير المذهب (لم
يكمل) .
الطبقات ٦ : ٢١٣ .
- ٣٣- التحفة في الكلام على أهل الصفة .
هدية العارفين ٧٢١/١ .
بروكلمان ٨٨/٢ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :
برلين ٣٤٧٨ .
- ٣٤- التحقيق في مسألة التعليق (رد على ابن
تيمية في مسألة الطلاق) .
الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة
- ٣٢٢/١ واستقط من عنوان الكتاب كلمة
(القصر) . هدية العارفين ٧٢١/١ .
(قلت وهناك نص منقول عن هذا الكتاب
في مفتاح دار السعادة ٢ : ٤٥٧) .
- ٢١- الاقناع في تفسير قوله تعالى و للظالمين
من حميم ولا شفيح يطاع .
الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين
٧٢١/١ .
- ٢٢- الاقناع في الكلام على أن (لو) للامتناع .
الطبقات ٦ : ٢١٤ . حسن المحاضرة
٣٢٢/١ باسم (الاقناع في الفادة لسو
للامتناع) هدية العارفين ٧٢١/١ .
وذكره في هدية العارفين مرة أخرى
٧٢٢/١ باسم : كشف القناع في الفادة لو
للامتناع .
- ٢٣- الألفاظ هل وضعت بازاء المانسي
الذهنية أو الخارجية .
الطبقات ١/٢١٥ .
- ٢٤- أمثلة المشتق (أرجوزة)
(قلت : لعله هو نفسه الذي ذكره
بروكلمان باسم لمعة الاشراق في أمثلة
الاشتقاق وسرد ذكره) .
- ٢٥- بر الوالدين (كتاب بر الوالدين -
رسالة بر الوالدين) .
الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين
٧٢٢/١ .
بروكلمان ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :
برلين ٥٥٩٩ وسماه رسالة في بر
الوالدين .
- ٢٦- البصر الناقد في لاكملت كل واحد .
الطبقات ٦/٢١٥ - حسن المحاضرة
٣٢٢/١ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٣٢٢/١ - هدية العارفين : ٧٢١/١
بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : مختصر
في الظاهرية ٣٦ ، ٩٩ ، ١٨٠ .

٣٥- تسريع الناظر في انزال الناظر .
حسن المحاضرة ١ : ٣٢٣ - هدية
العارفين : ٧٢١/١ وفيه : تسريع
الناظر ٠٠ بروكلمان الملحق ٢/١٠٣
وفيه : تسريع الناظر في انزال الناظر
القاهرة ثان : ٥٠٥ .

٣٦- التصريف لمواضع التعليل (مسائل)
بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : القاهرة
ثان ١ : ٥٣٨ .

٣٧- تمارض البيهقي (مسألة)
الطبقات ٦/٢١٥٠ .

٣٨- تعدد الجمعة

حسن المحاضرة ١/٣٢٢ - هدية العارفين
٧٢١/١ .

٣٩- التظيم والمئة في لتؤمنن به ولتنصرنه
الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة ١
٣٢٢/ - هدية العارفين ٧٢١/١
بروكلمان ٨٧/٢ ط ١ - ١٠٦ ط ٢ :
القاهرة أول ٧/٣٤٦ .

الملحق ٢ : ١٠٤ : القاهرة ثان ١/٣٦
(قلت : وقد نشرت هذه الرسالة في فتاوى
السبكي ١ : ٤٨ - ٥١) .

٤٠- تفسير « يا أهل الرسل كلوا من الطيبات
واعملوا » .

الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
٣٢٣/ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٤١- التقليد في أصول الدين (مسألة)
الطبقات ٦ : ٢١٤ .

٤٢- تقييد التراجم .

الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة ١
٣٢٢/ .

وذكر في هدية العارفين ٧٢١/١ ضوء
المصاييح في تقييد التراجم انظر رقم ٧٩

٤٣- تكملة المجموع في شرح المذهب (لم يكمل)
الطبقات ٦/٢١٣٠ - حسن المحاضرة ١/
٣٢٢ وسماه : تكملة شرح المذهب هدية
العارفين ٧٢١/١ .

٤٤- التمهيد فيما يجب فيه التحديد في
المبايعات والمقاسمات والتعليكات وغيرها
هدية العارفين : ٧٢١/١ .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :
برلين ٤٩٦٣ .

بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ : الظاهرية
٨٣ (دمشق المومية ٨٨ - ٧٧)
(قلت وقد نشره الدكتور صلاح الدين
المنجد في مجلة المجمع العلمي العربي
بدمشق في المجلد ٢٦ عام ١٩٥١ من
صفحة ٢٤٩ حتى ٢٨٢ .

٤٥- تنزيل السكينة على قناديل المدينة .
الطبقات ٦/٢١٥٠ - حسن المحاضرة ١/
٣٢٣ - هدية العارفين ٧٢١/١ بروكلمان
الملحق ٢ : ١٠٣ وفيه تنزيه ٠٠٠٠ :
راسبور أول ١/١٨١ رقم ١١٤ (قلت :
وقد نشر في الفتاوى ١/٢٧٤ - ٢٩٣)

٤٦- التهدي الى معنى التمدي .
الطبقات ٦/٢١٥٠ - حسن المحاضرة ١/
٣٢٢ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٤٧- الجمع في العذر لعذر المطر .
الطبقات ٦/٢١٥٠ - حسن المحاضرة ١/
٣٢٣ - هدية العارفين ٧٢١/١ .



- ٤٨- جواب أهل مكة .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٤٩- الجواب الحاضر في وقف بني عبدالقادر .
الطبقات ٢١٤/٦ - هدية المارفين ٧٢١/١ .
- ٥٠- جواب سؤال علي ابن عبدالسلام .
الطبقات ٢١٤/٦ - هدية المارفين ٧٢٢/١ .
- ٥١- جواب سؤال من القدس الشريف .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٥٢- جواب (سؤال) ورد من بغداد .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٥٣- جواب سؤالات شيخ الاسلام الامام نجم الدين الاصفوي نزيل مكة .
الطبقات ٢١٤/٦ .
- ٥٤- جواز المكتبة في حارة المفاربة .
الطبقات ٢١٥/٦ - هدية المارفين ٧٢١/١ .
- ٥٥- حد القريض في الفرق بين الكنايسة والتعريض .
هدية المارفين ٧٢١/١ .
- ٥٦- حديث نحر الابل .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٥٧- حسن الصنيعة في ضمان الوديعة .
انظر الصنيعة في ضمان الوديعة .
- ٥٨- حفظ الصيام على فوت التمام .
الطبقات ٢١٥/٦ - وفي حسن المعاضرة ٣٢٣/١ .
من فوت وكذلك في هدية المارفين ٧٢١/١ .
(ونشرت هذه الرسالة في الفتاوى ٢٣٠/١ - ٢٤٢) .
- ٥٩- العلم والأناة في اعراب قوله (غير ناظرين اناه) .
الطبقات ٢١٥/٦ - وفي حسن المعاضرة ٣٢٢/١ - : الحكم والأناة . وكذلك في هدية المارفين ٧٢١/١ .
- (والرسالة منشورة في الفتاوى ١ / ١٠٥ - ١١٢ كما انها منشورة في الأشباه والنظائر ٧٨/٤) .
- ٦٠- الحيل (كتاب الحيل) .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٦١- خروج الممتدة .
الطبقات ٢١٥/٦ .
- ٦٢- الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم (لم يكمل) .
الطبقات ٢١٣/٦ - حسن المعاضرة ١ / ٣٢٢ - . هدية المارفين ٧٢١/١ - الاعلام ٣٠٢/٤ .
- بروكلمان الملحق ١٠٣/٢ . الامبروزيانا ٦٧٥ - ٢١٩٢ .
- ٦٣- الدرة المضية في الرد على ابن تيمية .
في دمشق ١٣٤٧ هـ .
بروكلمان الملحق: ١٠٣ نشرها القدسي وفي الرد عليها ألف محمد بن أحمد ابن عبدالهادي الحنبلي .
- كتاب الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي .
وفي الرد على هذا الكتاب ألف مجهول : نصرة الامام السبكي بحد الصارم المنكي طبع في القاهرة (مكتبة العرب ١٩٢٣ م ص ١٤٥ ، رقم ٢٩) .
وسماها في هدية المارفين ٧٢١/١ : الرد على ابن تيمية .

٧٠- الرياض الأنيقة في قسمة الحديقة .
الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة
٣٢٢/١ هدية العارفين ٧٢١/١ .

٧١- زكاة مال اليتيم (مسألة) .
الطبقات ٢١٥/٦ .

٧٢- سبب الانكفاف عن اقراء الكشاف .
الطبقات ٢١٥/٦ هدية العارفين ٧٢١/١

٧٣- السهم الصائب في قبض دين الغائب .
الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة /١
٣٢٢ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٧٤- السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل .
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢
طبع في القاهرة سنة ١٩٣٧ مع التونية
لابن القيم الجوزية .

٧٥- السيف المسلول على من سب الرسول .
الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة /١
٣٢٢ - الأعلام ٣٠٢/٤ - هدية
العارفين ٧٢١/١ .

بروكلمان ٢ : ٨٧ ط ١ - ١٠٦ ط ٢
برلين ٢٥٧١ - ليدن ١٨٣٨ بني جامع
٢٠٩ - القاهرة أول ٢٣٤/٢ - القاهرة
ثان ١٣٣/٥ وفي ملحق بروكلمان ٢/
١٠٢ : المدينة ٣٦ - السليمانية ٣١٩
القاهرة ثان ٥ : ١٣٨ وعلق بروكلمان
على هذا الكتاب بقوله : « في الرسالة
المقدمة من ب هورستر الى جامعة بون
١٩٣٥ لنيل درجة الدكتوراه بعنوان
« تطبيق الشريعة الاسلامية في القرن
السادس عشر » ص ١٩ ذكر هذا الكتاب
بعنوان (السيف المسلول على أعداء الله
تعالى والرسول) .

٧٦- شرح التنبيه (التنبيه لأبي اسحاق
الشيرازي) . هدية العارفين ٧٢١/١ .

٦٤- رسالة أهل مكة .

الطبقات ٢١٤/٦

٦٥- الردة في معنى وحده .

الطبقات ٢١٥/٦ - هدية العارفين ١
٧٢١/١ .

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٢ الموصل ٢٧،
٥٧ رقم ١ .

(منه نسخة في دار المكتبة الوطنية في
تونس الصادية ١٠٠٢٣) .
وصورتها في معهد المخطوطات العربية
بلكويت) ونشرت الرسالة بتمامها
ضمن كتاب الأشباه والنظائر في النحو
للسيوطي في الجزء الرابع) .

٦٦- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب .
(لم يكمل ، وقد صنع منه قدر كراسة)
الطبقات ٢١٣/٦ - هدية العارفين
٧٢١/١ .

٦٧- رفع الشقاق في مسألة الطلاق .

الطبقات ٢١٤/٦ وسماه : رافع . . .
وفي حسن المعاصرة ٣٢٢/١ رفع الشقاق

٦٨- رفع اليدين عند الركوع والسجود
(رسالة) .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢
القاهرة أول ٢٢٨/٣ وذكر أن الرسالة
مجهولة المؤلف ؟ انظر رقم ١١ من هذا
الثبت .

٦٩- الرقم الابريزي في شرح مختصر التبريزي
(لم يكمل) .

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة
٣٢٢/١ .

هدية العارفين ٧٢١/١ .

٧٧- شفاء الأسقام في زيارة خير الأنام عليه الصلاة والسلام .

وهو رد على ابن تيمية ويسمونه : شن الفارة على من أنكر السفر للزيارة .
الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة / ١
٢٢٢ - الأعلام ٤ : ٣٠٢ .

طبع في حيدر اباد ١٣١٥ هـ ، وبمصر معه مقدمة شفاء السقام للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية ، وطبع في بولاق ١٣١٨ ومعه نفحات القرب والاتصال لأحمد العموي (معجم المطبوعات ١ : ١٠٠٤) وقد ذكر بروكلمان توزيع مخطوطاته : بروكلمان : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ : بني جامع ٢٦٤ - طبع في بولاق ١٣١٩ هـ مختصر مع اضافات لمحمد بن الحسن الواسطي المتوفى ٧٧٦ هـ - ١٣٣٤ م . أتمه سنة ٧٦٥ = ١٣٦٣ م برلين ٤٠٤٨ .

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : القاهرة
ثان ١ : ٣٢٦ - اصفية ١٣١٤/٢ رقم
٣٩ بنكيبور ٩٠٧/١٣ طبع في حيدر اباد ١٣٠٦ هـ - ١٣١٥ هـ وبولاق ١٣١٨ هـ بالاضافة الى مقدمة تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد لمحمد بخيت المطيعي القاهرة ١٣١٨ هـ .

٧٨- شن الفارة على من أنكر السفر للزيارة - شفاء الأسقام .

الطبقات ١١٤/٦ .

٧٩- الصنيعة في ضمان الوديعة .

الطبقات ٢١٥/٦ - وفيه الصيغة ، وفي حسن المحاضرة ٣٢٢/١ : حسن الصنيعة وكذلك في هدية العارفين ٧٢١/١ وفي

بروكلمان الملحق ١٠٤/٢ الصنيعة في ضمان الوديعة : القاهرة ثان ٥٢٥ .
(سبق ذكره في حسن الصنيعة رقم ٥٥)

٨٠- ضرورة التقدير في تقويم الخمس والخنزير .

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة ١
٣٢٢/١ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٨١- الضرورية في كشف الموارد الصنفية الطبقات ٢١٤/٦ - وفي حسن المحاضرة ٣٢٣/١ : المواهب الصنفية في الموارد الصنفية . ساذكره في حرف الميم - هدية العارفين ٧٢٢/١ باسم المواهب الصنفية أيضاً .

٨٢- ضوم المصاييح

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة / ١
٣٢٢ وسماه ضوم المصاييح . وفي رقم ٤١ مر بنا : ضوم المصاييح في تقييد التراجيح وهكذا سماه في هدية العارفين ٧٢١/١ .

٨٣- ضياء المصاييح

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المحاضرة / ١
٣٢٢ هدية العارفين ٧٢١/١ وسماه : ضياء المصاييح في مختصر مصاييح السنة

٨٤- طريق المعدلة في قتل من لا وارث له . ذكره السيوطي في الحاوي للفتاوى / ١
٣٦٨ ونقل عنه .

٨٥- الطريقة النافعة في المساقاة والمخابرة والمزارعة .

الطبقات ٢١٥/٦ - حسن المحاضرة / ١
٣٢٣ - هدية العارفين ٧٢١/١ وقد نشر في الفتاوى ٤٣٩/١ () .



٩٤- غيرة الايمان الجلي لأبي بكر وعمر
وعثمان وعلي .

الطبقات ٢١٥/٦ - حسن المحاضرة /١

٣٢٣- هدية العارفين ٧٢١/١ بروكلمان ٢/

٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ : برلين ٣٠٨٧

وعنوانه فيه : غيرة الايمان الجلي بأبي

بكر وعمر وعثمان وعلي . وذكره صاحب هدية

العارفين مرتين الأولى في ٧٢١/١ باسم :

الايمان الجلي في ٠٠٠ ، ومرة ٧٢٢/١

باسم غيرة الايمان .

٩٥- الفتاوى

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢

أتمه سنة ٧٥٣ هـ - ١٣٥٢ م .

(جمعها ابنه فيما يقول حاجي خليفة

كشف الظنون ٨٧٦٦/٤) ومع الكتاب

أيضاً الاعمال في معنى الابدال : غوتا

١٣٧/١ ، القاهرة أول ٢٤٩/٣ -

القاهرة ثان ٥٢٤/١ . (وطبع في القاهرة

سنة ١٣٥٦ في جزأين) .

٩٦- فتوى أهل الاسكندرية .

الطبقات ٦ : ٢١٤ .

٩٧- الفتوى المراقية :

الطبقات ٦/٢١٤ .

٩٨- فتوى الفتوة - الكلام على لباس الفتوة

الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين /١

٧٢٢ .

٩٩- فتوى في قول النبي ﷺ : كل مولود

يولد على الفطرة .

بروكلمان ٨٨/٢ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

الاسكندرية فنون ٦١ رقم ١٥ ، ٩٥ ،

رقم ٤ .

٨٦- طلبية السلامة في ترك الملاحة .

هدية العارفين ٧٢١/١ .

٨٧- طلبية الفتح والنصر في صلاة الخوف

والقصر .

الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة /١

٣٢٢ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

٨٨- الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة

بعد طبقة .

الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة

٣٢٢/١ .

هدية العارفين ٧٢٢/١ .

٨٩- المارضة في البيئة المتعارضة .

الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين /١

٧٢٢ وفيه : المارضة في البيئة المتعارضة .

٩٠- المشر الأواخر (مسألة) .

الطبقات ٦/٢١٥ .

٩١- عقود الجمان في عقود الرهن والضمان

- نشر الجمان .

الطبقات ٦/٢١٥ - حسن المحاضرة /١

٣٢٢ - هدية العارفين ٧٢١/١ .

بروكلمان الملحق ١٠٤/٢ : القاهرة

ثان ٥٢٥ .

(ونشر في الفتاوى ٣٠٩/١ - ٣٣٠

بمنوان نشر الجمان في عقود الرهن

والضمان) .

٩٢- العلم المنشور في اثبات الشهور .

بروكلمان الملحق ١٠٣/٢ : القاهرة ثان

٥٢٥/١ طبع في القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٩٣- الفيت المندق في ميراث ابن المعتق .

الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة :

٣٢٢/١ - هدية العارفين ٧٢١/١ (نشر

في الفتاوى ٢٢٤/٢ - ٢٥٥) .

الشرح : أ - كنز الذخائر وهدية المصادر الى

النورالسافر لجلال الدين محمد

ابن علي المحلي السمنودي

(حوالي ٨٣٨ هـ - ١٤٣٤ م)

بريل ط ١ / ٥٢١ ، ط ٢ /

٩٩١ القاهرة ثان ١٩٧/٣ -

الديباجة جوتا ١٠١/٢ .

ب - شرح لمحمد بن عبد المنعم بن محمد

الجوهري (لعلها الجوهري)

المتوفى سنة ٨٨٩ هـ - ٤٨٤ م

رامبور أول ٣٤٩/١ رقم ١٩٥

١٠٧-قصيدة في الخلاف بين أبي حنيفة

والأشعري

بروكلمان ملحق ١٠٣/٢ بريل ط ١/

٥٢٢ - ٢٧ : ١١٤٨ رقم ٢٥ .

١٠٨-تصيدتان

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢

برلين ٧٥٨٩ .

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ احدى

التصيدتين : برلين ٨٤٨٢ - الورقة

٤١١ .

١٠٩-قطف النور في مسائل الدور .

الطبقات ٢١٥/٦ - حسن المعاصرة ١/

٣٢٢ - هدية العارفين ١ : ٧٢٢ .

١١٠-القول الجد في تبعية الجد .

الطبقات ٢١٥/٦ - حسن المعاصرة ١/

٣٢٣ - هدية العارفين ١/ ٧٢٢ .

١١١-القول الصحيح في تعيين الذبيح

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة ١ :

٣٢٢ - هدية العارفين ١/ ٧٢٢ بروكلمان

الملحق ١٠٣/٢ : المدينة (نقلا عن مجلة

جمعية المستشرقين الألمان المجلد ٩٠

ص ١٠٦) .

١٠٠-الفرق بين صريح المصدر وأن والفعل

(رسالة) .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

الاسكندرية : فنون ٩٥ رقم ٤ .

١٠١-فصل المقال في هدايا العمال .

الطبقات ٢١٤/٦ - حسن المعاصرة :

١ : ٣٢٢ - هدية العارفين ١/ ٧٢٢

بروكلمان ملحق ١٠٣/٢ : المدينة ٢

(قلت نشر مختصره في الفتاوى ، فتاوى

السبكي (١ : ٢١٣ - ٢١٧) .

١٠٢-فناء الأرواح (مسألة) .

الطبقات ٦ : ٢١٤ .

١٠٣-الفوائد الفقهية في اطراف القضايا

الحكمية (مع أصل المنافع)

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢

أيا صوفيا ١٠٥٢ .

١٠٤-اقدار الامكان في حديث الاعتكاف

هدية العارفين ١/ ٧٢٢ (ولعله هو نفسه

المسمى القول المختطف في دلالة كان اذا

اعتكف) .

١٠٥-قصيدة (موعظة لابنه محمد) .

بروكلمان ٢/ ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

برلين ٤٠٠٣ .

١٠٦-قصيدة تائية

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

المتحف البريطاني ٦١٦ رقم ٣ مع شرح

لجلال الدين محمد بن أحمد السمنودي

المتوفى حوالي ٨٣٨ هـ - ١٤٣٤ م .

جارت ١٠٤ القاهرة أول ٢٦٧/١ -

القاهرة ثان ١٩٧/٣ القاهرة ثان ٣/

٤١ رقم ٣٠٨ . في ملحق بروكلمان :

١٠٣/٢ الثانية أيضا .

١١٩-الكلام على حديث اذا مات ابن آدم

انقطع عمله الا من ثلاث

الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة :

١ : ٣٢٢ - هدية العارفين ١/٧٢٢

١٢٠-الكلام على حديث رفع القلم .

الطبقات ٦/٢١٤ - هدية العارفين ١/

٧٢٢ وانظر : ابراز الحكم برقم ٢ من

هذا الثبت .

١٢١-الكلام على قوله تعالى : لا جناح عليكم

ان تطلقتم النساء .

الطبقات ٦ : ٢١٦ .

١٢٢-الكلام مع ابن مدارس في المنطق .

الطبقات ٦ : ٢١٤ - هدية العارفين

١/٧٢٢

١٢٣-كم حكمة ارتنا اسئلة ارتنا (وهو

جواب عن أسئلة وردت من ارتنا ملك

الروم) . الطبقات ٦ : ٢١٥ .

١٢٤-كيف التدبير في تقويم الخمر والخنزير

الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة

١ : ٣٢٢ هدية العارفين ١/٧٢٢ وفيه .

كيفية .

١٢٥-لمعة الاشراق في أمثلة الاشتقاق .

بروكلمان ملحق ١٠٣/٢ القاهرة ثان

١٢ ب/٤ .

وذكره باسم : لمعة الاشراق . وانظر :

أمثلة المشتق في هذا الثبت برقم ٢٤ .

١٢٦-ما أعظم الله (مسألة) .

الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين ١/

٧٢١ وفيه الاملاء على مسألة ما أعظم الله

وقد نشرت المسألة في الأشباه والنظائر

في النحو للسيوطي ٤ : ٥٩ - ٦٠ وأظن

أن ما نقله السيوطي انما هو ملخص

أو مختصر . . والله أعلم) .

١١٢-القول المحمود بن تنزيه داود

الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة

١ : ٣٢٢ - هدية العارفين ١ : ٧٢٢ .

١١٣-القول المختطف في دلالة كان اذا اعتكف

الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة

١/٣٢٢ - هدية العارفين ١ : ٧٢٢ .

١١٤-القول المصيب في القضاء المجيب .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢

جوتا ٩٧٩ .

١١٥-القول النقي في الوقف التقوي .

الطبقات ٦ : ٢١٥ - هدية العارفين

١/٧٢٢ .

١١٦-كشف الدسائس في هدم الكنائس (أو

ترميم الكنائس)

الطبقات ٦/٢١٥ - حسن المحاضرة ١/

٣٢٢ - هدية العارفين ١/٧٢٢

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٤ وبمناسبة

هدم بيعة في القدس ٨٧٩ هـ - ١٤٧٤ م

على يد أبي العزم الغلاوي (أيا صوفيا

٢ : ١١٢٦ رقم ١١٦ منسوب لشهاب

الدين بن عيناء .

(قلت : نشر في فتاوى السبكي ٢/

٣٦٩ - ٤٢١ بعنوان مؤلف خاص في

ترميم الكنائس) .

١١٧-كشف الغمة في ميراث اهل الذمة .

الطبقات ٦ : ٢١٤ حسن المحاضرة ١/

٣٢٢ - هدية العارفين ١ : ٧٢١ .

١١٨-كشف اللبس عن المسائل الخمس

الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة

١/٣٢٢ - هدية العارفين ١/٧٢٢



- الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
١ : ٣٢٣ - هدية العارفين ١/٧٢٢
بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ وفيه : رسالة
في قول الشافعي : اذا صح الحديث فهو
مذهبه . القاهرة ثان ١١٩ .
- ١٣٦ - المفرق في مطلق الماء والماء المطلق .
الطبقات ٦ : ٢١٤ - هدية العارفين
١/٧٢٢ .
- بروكلمان ، الملحق ٢ : ١٠٣ وفيه : المفرق
في لفظ المطلق . القاهرة ثان ١/
الملحق ٥٥ .
- ١٣٧ - مكتوب أرسله الى العشرة الشريفة
النبوية توسل به في اضماف شوكة
المنكرين عليه على كتاب العقل والنقل .
بروكلمان - الملحق ٢ : ١٠٣ - القدس
أول ١/٧١ رقم ٥ .
- ١٣٨ - من أقسطوا ومن غلوا في حكم نقول لو
الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
١ : ٣٢٣ وفيه : ٠٠٠ في حكم من يقول
لو . هدية العارفين ١/٧٢٢ والنص فيه
مضطرب .
- ١٣٩ - المناسك الصغرى
الطبقات ٦ : ٢١٤ هدية العارفين
١/٧٢٢ .
- ١٤٠ - المناسك الكبرى
الطبقات ٦ : ٢١٤ - هدية العارفين
١/٧٢٢ .
- ١٤١ - منه الباحث عن حكم دين الوارث
الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة
١ : ٣٢٣ - هدية العارفين ١ : ٧٢٢
(نشر في فتاوى السبكي ١ : ٣٣٠ -
٣٣٤) .
- ١٢٧ - المباحث المشرقة النقول وقارن بالرقم
١٥٣ من هذا الثبت .
- الطبقات ٦ : ٢١٤ حسن المحاضرة ١ :
٣٢٢ وسماه : النقول والمباحث المشرقة
وفي هدية العارفين ١ : ٧٢٢ : المباحث
المشرقة في الوقف .
- ١٢٨ - المحاور والنشاط في المجاورة والرباط
هدية العارفين ١ : ٧٢٢ .
- ١٢٩ - مختصر طبقات الفقهاء
الطبقات ٦ : ٢١٤ - ذكره الزركلي
في الأعلام ٤/٣٠٢ .
- ١٣٠ - مختصر عقود الجمان
الطبقات ٦ : ٢١٥
- ١٣١ - مختصر فعل المقال (في هدايا العمال)
الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة
١ : ٣٢٢
- (قلت نشر في فتاوى السبكي ١ : ٢١٣ -
٢١٧) .
- ١٣٢ - مختصر كتاب الصلاة
الطبقات ٦ : ٢١٥
- ١٣٣ - المسائل الحلبية
الطبقات ٦ : ٢١٤ - الأعلام ٤ :
٣٠٢ .
- بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :
الاسكندرية : فقه شافعي ٤٠
- ١٣٤ - مسائل في باب الكتابة
الطبقات ٦ : ٢١٥
- ١٣٥ - معنى قول الامام المطلبي : اذا صح
الحديث فهو مذهبي

١٥١-النظم المحقق في الحلف بالطلاق المطلق

بروكلمان - ملحق ٢ : ١٠٣ - ذكر انه

مطبوع في كتاب الدرة المضية (نشر في

الفتاوى ٢ : ٣٠٩ - ٣١٤ - بعنوان

النظر المحقق في الحلف بالطلاق المطلق)

١٥٢-نقد الاجتماع والافتراق في مسائل

الايمان والطلاق

بروكلمان - الملحق ٢/١٠٣ - مطبوع

مع كتاب الدرة المضية .

١٥٣-التقول والمباحث المشرقة في حكم الوقف

على طبقة بمد طبقة « انظر الرقم ١٢٧

من هذا الثبت » . هدية العارفين

٧٢٢/١ .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢

برلين ٤٧٦٢ .

١٥٤-النوادر الهمدانية .

الطبقات ٦ : ٢١٤

١٥٥-نور الربيع من كتاب الربيع (فقه)

لم ينته

الطبقات ٦ : ٢١٤ - هدية العارفين

١ : ٧٢٢ .

١٥٦-النور في الدور

الطبقات ٦/٢١٥ - حسن المحاضرة ١/

٣٢٢ وسماء : الدور في الدور وقال :

وله فيه مؤلف ثالث ورابع وخامس

١٥٧-نور المصاييح في صلاة التراويح

« سبق ذكره باسم اشراق المصاييح »

الطبقات ٦/٢١٤ - حسن المحاضرة ١ :

٣٢٢ - هدية العارفين ١/٢٢ (نشر في

الفتاوى باسم اشراق المصاييح ١/١٦٥)

١٤٢-منتخب تعليقة الأستاذ في الأصول

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٤٣-منظومة في الحج (رسالة)

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

باتنة ٢ : ٤٥١ رقم ٣/٢٦٢٨

١٤٤-المواهب الصمدية في الموارث الصمدية

(سبق ذكره في حرف الضاد : الضرورية)

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :

برلين ٤١١٤

١٤٥-موقف الرماة في وقف حماة

الطبقات ٦/٢١٥ - هدية العارفين ١/

٧٢٢

(نشر في الفتاوى ٢ : ١٨٧ - ٢٢٤)

وذكر الزركلي في الأعلام ٤ : ٣٠٢ أن

للسبكي رساله (مصمى الرماة من وقف

حماة) وأن هذه الرسالة تقع ضمن

مجموع يشتمل على تسع رسائل بخطه

في الرباط (٣٠٦) أوقاف .

١٤٦-مركز الرماة . ولعله نفس الكتاب

السابق .

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٤٧-مصمى الرماة من وقف حماة

انظر رقم ١٤٥

١٤٨-نثر الجمان في عقود الرمان والضمآن

« سبق ذكره في عقود الجمان »

١٤٩-نصيحة القضاء

الطبقات ٦ : ٢١٦ - هدية العارفين

١/٧٢٢

١٥٠-النظر الميمني في محاكمة أولاد اليونيني

الطبقات ٦ : ٢١٥ - هدية العارفين

١/٧٢٢

الرفدة في معنى وحده : موضوعها

وقيمتها :

أشار الأسنوي الى ولع تقي الدين بالدقائق : وبالمسائل المشككة والمستغربة كما قال ابن حجر ، وهذه الرسالة نموذج ذلك ودليل عليه . وموضوع الرسالة نبع من تعليق على عبارة للزمخشري ، مر بها تقي الدين ووقف عندها وناقشها فتمخضت عن ذلك هذه الرسالة حول كلمة (وحده) فجُمعت آراء النعاة ، وقارن تقي الدين بينها ووازن ليحكم اعتراضه على الزمخشري ، ثم أتبع ذلك بإيراد رأي المناطقة ومناقشاتهم ، ومزج ذلك بقضية فقهية على عادته في مزج العلوم كما أشرنا الى ذلك ، فأتت الرسالة ذات قيمة نحوية بلاغية منطقية وعلى علاقة وثيقة باللغة والتفسير . وإذا حملنا تقریظ الصفدي لهذه الرسالة على حكم الصداقة بينه وبين مؤلفها فان اهتمام السيوطي بها وإيرادها في الأشباه وتنويه العلامة الألوسي بها في تفسيره روح الماني ٨ : ١٥٨ يدلان دلالة هامة على أهميتها ، وسيجد القارئ فيها من الاثارة والمناقشة أكثر مما يجده من التقرير وتعميد القواعد .

وصف نسخة الرسالة والعمل فيها :

حصلت على مصورة للرفدة من معهد المخطوطات العربية بالكويت ، وهنا لا بد من تقديم الشكر الى السيد الدكتور مدير المعهد والى الأخ الأستاذ فيصل الحفيان الذي أرسل لي تلك المصورة .

الرسالة مصورة عن أصلها الموجود في دار الكتب الوطنية بتونس وتقع في أربع أوراق ١٩ × ١٤ في الصفحة ٢١ سطراً متوسط كلمات السطر ١٠ كلمات ، وقد

١٥٨- نيل العلا بالمطف بلا

الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
٣٢٣/١ هدية العارفين ١/ ٧٢٢
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ - ١٠٧ ط ٢ :
برلين ٦٨٩٩ الاسكوريال ثان ١٠٧
رقم ٥ .

(وقد نشرت هذه الرسالة ضمن
الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٤ :
٦٩ - ٧٨) .

١٥٩- هرب السارق

الطبقات ٦ : ٢١٥ - هدية العارفين ١
٧٢٢/ .

١٦٠- ورد الملل في فهم الملل

الطبقات ٦ : ٢١٥ - حسن المحاضرة
١ : ٣٢٢ وسماء : ورد الملل في الملل
هدية العارفين ١ : ٧٢٢

١٦١- الوشي الابريزي في حل التبريزي (لم
يكمل) .

الطبقات ٦/ ٢١٤ - هدية العارفين ١/
٧٢٢ .

١٦٢- وشي الحلا في تأكيد النفي بلا

« الرد على ابن الكنتاني »

الطبقات ٦ : ٢١٤ - حسن المحاضرة
١ : ٣٥٥ - فتاوى السبكي ١ : ١٦٥
هدية العارفين ١ : ٧٢٢

١٦٣- وقف بستان أولاد الحافظ

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٦٤- وقف بني عساكر

الطبقات ٦ : ٢١٥ .

فالنسخة موثقة وجيدة ويبدو انها ترقى
الى عهد قريب من المؤلف .

بعد أن نسخت الرسالة وراجعت نقولها
في مصادرها الأساسية ، تذكرت أنني كنت
قرأتها من قبل ٠٠ ولدى المراجعة وجدت
الامام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)
قد أثبتها بتمامها في الجزء الرابع من الأشباه
والنظائر في النحو (٤ : ٦٣ ط ٢ هندية)
فرجعت الى نصها فيه وقارنته بأصلنا التونسي
وأثبت الفروق والزيادات ، وأصبح النص
أقرب الى الصحة والسلامة من نص الأشباه
الذي عدته بمثابة النسخة الثانية .

ومن الجدير بالذكر ههنا أن الجزء
الرابع من الأشباه كان قد حققه السيد أحمد
مختار الشريف ونال به درجة الماجستير من
جامعة دمشق عام ١٩٨٠ ، لكنه حتى الآن لم
ينشر ، ولا أذكر أن الأخ أحمد استطاع أن
يحصل آنذاك على أي مخطوطة من مخطوطات
الرفادة ولم يكن بين يديه الا نصوص نسخ
الأشباه المختلفة التي اعتمد عليها . فمن هذه
الناحية يعد عملنا في تحقيق الرفدة اغناء
لتحقيق النص الذي لم ينشر بمد ومقارنة له
بأحد أصوله مما سيكون له أكبر الفائدة
عندما سينشر كتاب الأشباه نشرة علمية
تتجاوز نشراته الحالية .

كتبت بخط نسخي واضح ، وهي منقولة من
نسخة صلاح الدين الصفدي الذي نقلها من
خط مؤلفها ثم قرأها عليه ونال الاجازة
بروايتها ، وقرظها ببيتين أثبتتهما ناسخ
نسختنا على ورقة العنوان . وقد ذكرهما
العلامة الألوسي في روح المعاني ٨ : ١٥٨
منوها بقيمة هذه الرسالة . وفي الصفحة
الأخيرة وعلى هامشها كتب مايلي :

« الحمد لله . شأدت بخط شيخ الاسلام
تقي الدين السبكي تفننه الله برحمته على
الأصل المنقول منه هذا الكتاب المسمى بالرفدة
في معنى وحده : الحمد لله قرأ علي هذه
الرفدة كاتبها الشيخ الامام العلامة الأوحى
القدوة ، سيد الفضلاء امام البلغاء والأدباء
عمدة الطلاب والكتاب ، انسان عين الرؤساء
والأصعاب ، حسنة الدهر أوحدى المصر
صلاح ايبك خليل الصفدي لابرح لطالبي الفوائد
كنزاً ولأهل العلم عزاً ، وقد أذنت في أن
يرويها عني (جملة غير واضحة في التصوير)
وكتب علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام
السبكي في الثامن عشر من (مطموسة) سنة
احدى وخمسين وسبع مائة حامداً مصلياً مسلماً
وحسبنا الله ونعم الوكيل » .

★ ★ ★

□ تعليقات مقدمة التحقيق :

٦ - ابن دليق العيد الشيخ تقي الدين محمد بن علي بن وهب ٦٢٥ - ٧٠٢ هـ = ١٢٢٧ - ١٣٠٢ م والنظر ترجمته في طبقات الشافعية ٦ : ٢ . وحسن المحاضرة ٣١٧/١

٧ - لقضاء دمشق ١٠٢ .

٨ - محمد بن فلابون الملك الناصر من المماليك البحرية تولى الحكم في مصر ثلاث مرات كان آخرها في رمضان سنة ٧٠٩ حتى سنة ٧٤١ هـ .

النظر معجم الأسباب والأسرار الحاكمة للأحداث : ١٦٢ - ١٦٣ .

٩ - جلال الدين القزويني محمد بن عبدالرحمن بن عمر ٦٦٦ هـ = ٧٣٩ - ١٣٦٧ - ١٣٣٨ م - ترجمته في طبقات السبكي ٥ : ٢٣٨ ولقضاء دمشق ٨٧ .

١٠ - لقضاء دمشق : ١٠١

١١ - غلط الشام ٦ : ٨٥ .

١٢ - المرجع السابق ٦ : ٨١ .

١٣ - المرجع السابق ٦ : ٧٥ .

١٤ - المرجع السابق ٦ : ٨٧ .

١٥ - المرجع السابق ٦ : ٧٩ .

١٦ - الحافظ المزي يوسف بن عبدالرحمن ٦٥٤-٧٤٢ هـ = ١٢٥٦ - ١٣٤١ م محدث الديار الشامية في مصره . الاعلام ٨ : ٢٣٦ .

١٧ - غلط الشام ٦ : ٧٥ .

١٨ - المرجع السابق ٦ : ٨٦ .

١٩ - طبقات الشافعية للسبكي ٦ : ٢١٦ .

٢٠ - المرجع السابق ٦ : ٢١٦ وما بعدها .

٢١ - الدرر الكامنة : ٣ : ٦٤ .

٢٢ - طبقات الشافعية للأسنوي ٧٥/٢ .

٢٣ - شروح التلخيص ٢٧/١ . وقد صنف الدكتور عبدالفتاح لاشين كتاباً من البهاء السبكي سماه (البهاء السبكي وأراؤه البلاية) وطبع في دار الطباعة المعديسة بالقاهرة سنة ١٩٧٨ .

١ - مصادر الترجمة : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين

السبكي ٦ : ١٤٦ وما بعدها .

طبقات الشافعية للأسنوي ٧٥/٢

الدرر الكامنة لابن حجر ٣ : ٦٣

شذرات الذهب ٦ : ١٨٠

حسن المحاضرة ١ : ١٧٧

لقضاء دمشق لابن طولون ١٠١

ومن الكتب التي ترجمت له : الوالي بالوفيات للمصفي (نقلاً عن معجم المؤلفين) .

الدارس في تاريخ المدارس للذهبي ١ : ١٣٤

القلاليد الجوهريّة ١ : ١٠٦

لغاية النهاية ١ : ٥٥١

مفتاح دار السعادة ٢ : ٣٦٣

البدر الطالع ١ : ٤٦٧

بغية الوعاة ٢ : ١٧٦-١٧٨

الاعلام ٤ : ٣٠٢

معجم المؤلفين ٧ : ١٢٧

طبقات الحفاظ للسيوطي ٥٢٥

٢ - هناك خلاف في الأسماء في الكتب التي سالت سلسلة أبائه ، ومنها حسن المحاضرة والبدر الطالع ، وقد اعتمدنا ما دونه ابنه تاج الدين في طبقات الشافعية ٦ : ١٤٦ .

٣ - انظر قصته الطريقة ذات دلالة على ما قررناه . طبقات السبكي ٦ : ١٤٩ .

٤ - كشف الظنون ١ : ٤٨٩ .

٥ - يبدو لي ان المقصود هو تقي الدين ابو القاسم عبدالرحمن بن ابن بنت الأغر تاج الدين وتقي الدين هذا ولي قضاء القضاة ومات سنة ٦٩٥ هـ ومعنى ذلك ان تقي الدين السبكي ادخل على قاضي القضاة وهو في السنة الثانية عشرة من عمره أو دون ذلك انظر حسن المحاضرة ١ : ٤٩٥ .

الرفدة في معنى وحده

للشيخ الامام العلامة شيخ الاسلام

اوحده المجتهدين قاضي القضاة

تقي الدين ابي الحسن علي الانصاري

السبكي الشافعي

رحمه الله

مراجعة وتحقيق ورقي عنه

قال ابن ابيك فيها عندما كتبها من خط مصنفها :

خل عنك الرقده وانتبه للرفده

تجن منها علما فاق طعم الشهده

اللوحة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم عفوك اللهم

الحمد لله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد المشرق على كل مخلوق قبله وبعده ، وسلم تسليماً كثيراً وبعد :

فهذه عبارة مسماة بالرفدة في معنى وحده . كان الداعي اليها أن الزمخشري قال في قوله تعالى ﴿ عليها وعلى الفلك تحملون ﴾^(١) معناه : وعلى الأنعام وحدها لا تحملون ، ولكن عليها وعلى الفلك^(٢) ، فتوقفت في قبول هذه العبارة ، وأجبت^(٣) أن أنبئه على ما فيها وأذكر موارد^(٤) هذه اللفظة ، وأول ما ابتدئ بقولي^(٥) : « الحمد لله وحده » فأقول : معناه : الحمد لله لا لغيره ولا يشاركه فيه أحد ، و « وحده » منصوب على الحال عند جمهور النحويين منهم : الخليل وسيبويه^(٦) ، قالوا : أنه اسم موضوع موضع المصدر الموضوع موضع الحال ، كأنه قال : ايحاده ، وايحادا موضع موحداً .

واختلف هؤلاء إذا قلت : رأيت زيدا وحده ، فالأكثرون يقدرونه^(٧) : في حال ايحادي له بالرؤية . ويمبرون عن هذا بأنه حال من الفاعل . والمبرد يقدره في حال أنه مفرد بالرؤية ، ويمبر عن هذا بأنه حال من المفعول^(٨) ، ومنع أبو بكر بن طلحة^(٩) من كونه حالا من الفاعل وقال : أنه حال من المفعول ليس إلا ، لأنهم إذا أرادوا الفاعل قالوا : مررت به وحدي ، كما قال الشاعر : [من المشرح]

والذئب أخشاه إن مررت به وحدي ، وأخشى الرياح والمطرا

وهذا الذي قاله ابن طلحة في البيت صحيح ، ولا يمتنع من أجله أن يأتي الوجهان المتقدمان في : « رأيت زيدا وحده » فإن المعنى يصح مهما .

و « وحد »^(١٠) مضاف إلى ضمير المتكلم والمخاطب والغائب فتقول : ضربته وحدي وضربته وحده ، وضربتك وحدك ، وضربتك وحدي (ظ / ١) ويختلف المعنى بحسب ذلك . ومنهم من يقول : « وحده » مصدر موضوع موضع الحال ، وهؤلاء يخالفون الأولين في كونه اسم مصدر . فمن هؤلاء من يقول : أنه مصدر على حذف حروف الزيادة أي ايحاده ، ومنهم من قال : أنه مصدر لم يوضع له فعل .

وذهب يونس وهشام في أحد قوليه إلى أنه منتصب انتصاب الظرف فيجري مجرى (عنده) ، ف « جاء زيد وحده » تقديره : جاء زيد على وحده ، ثم حذف العرف ونصب على الظرف^(١١) وحكي من كلام العرب : جلسا على وحديهما^(١٢) : وإذا قلت : زيد وحده ، فكان التقدير : زيد موضع التفرد^(١٣) . ولعل هؤلاء يقولون : أنه مصدر وضع موضع الظرف ، وحكي عن الأصمعي : وحد يحيد ، ويدل على انتصابه على الظرف قول العرب : « زيد وحده » ، لهذا خبر لا حال .

وأجاز هشام^{١٢} في «زيد وحده» وجهاً آخر وهو أن يكون منصوباً بفعل مضمّر :
أخلفه^(٧) وحده ، كما قالت العرب : زيد أقبالا^(٨) وأدباراً . قال هشام : ومثل «زيد
وحده» في هذا المعنى : زيد أسره الأول ، وقصته الأول وحاله الأول ، خلف هذا
المنصوب الناصب كما خلف وحده وحده ، وسمي هذا منصوباً على الخلاف الأول .
وقال : لا يجوز : « وحده زيد » كما لا يجوز أقبالا^(٩) وأدباراً عبداً ، وكذلك : قصته
الأول سعد . وعلى أنه منصوب على الظرف يجوز : وحده زيد ، كما يجوز : عندك زيد .

هذا كلام النحاة ، وهو توسع فيما تقتضيه الصناعة واللسان ، والمعنى متقارب كله ،
دائر على ما يفيد من العصر في المذكور ، فقول : « الحمد لله وحده » مفيد حصر الحمد
في الله سبحانه وتعالى وقوله تعالى : ﴿ وأذا ذكرت ربك في القرآن وحده^{١٣} ﴾ (و/ ٣)
والضمير يعود على ربك ، فمعناه : لم تذكر معه غيره ، [وكذلك قوله تعالى : ﴿ وأذا ذكر
الله وحده^{١٤} ﴾] معناه ولم يذكر غيره^(١٥) [وكذا قولنا : لا اله الا الله وحده : أنا أفردناه
بالوحدانية . فانظر كيف تجد المعنى في ذلك كله سواء . فإذا قلت : حمدت الله وحده ،
أو ذكرت ربك وحده ، [فمعناه^(١٦)] وتقديره عند سيبويه : موحداً إياه بالحمد والذكر
على أنها حال من الفاعل ، والعام في «موحداً» مكسورة . وعلى رأي ابن طلحة : موحداً هو ،
والعام مفتوحة ، وعلى رأي هشام : معناه حمدت الله وذكرته على انفراده فهسده
التقدير^(١٧) الصناعية الثلاثة ، والمعنى لا يختلف الا اختلافاً يسيراً .

فإذا جعلناه من أوحد الرباعي ، فمعناه موحداً بالمعنيين المتقدمين ، وإذا جعلناه من
وحد الثلاثي فمعناه : منفرداً بذلك . وعلى^(١٨) الأول : العام والذاكر أفرد بذلك
وعلى الثاني : هو انفرده بذلك . والعامل في الحال : حمدت وذكرت ، وصاحب الحال
الاسم المنصوب على التعميم أو الضمير الذي حمدت وذكرت على القولين .

وإذا قلت : الحمد لله وحده ، فالعامل في الحال مستقر^(١٩) المحذوف الذي هو الخبر في
الحقيقة وهو العامل في الجار والمجرور ، وصاحب الحال : الله^(٢٠) (و/ وحده : حال .
وان جعلتها ظرفاً فالمعنى الحمد لله على انفراده ، فلم يختلف المعنى اختلافاً مغلاً بالمقصود .
وإذا قلنا : لا اله الا الله وحده : فاما أن نقول : معناه : على انفراده ، أن جعل^(٢١) ظرفاً ،
أو منفرداً^(٢٢) بالوحدانية أو مفرداً بها ، على اختلاف في تقدير الحال . وصاحب
الحال الضمير في كائن المائد على الله تعالى ، والعامل في الحال : كائن .

وأما المنطقيون فقالوا :

ان « وحده » يصير الكلام بها في قوة كلامين ، فقولنا : رأيت زيدا ، أفاد ثبات^(٢٣)
رؤيته ولم يفد شيئاً آخر . وقولنا : « رأيت زيدا وحده » أفاد (ظ/ ٤) اثبات رؤيته
ونفي رؤية غيره ، وهو معنى ما قاله النحاة أيضاً ، وتصير الجملة بعد أن كانت موجبة ،
متضمنة إيجاباً وسلباً^{٢٤} ، وبذلك حلوا مغلطة ركبها بعض الخلافين وهي : المام وحده رافع
للحدث ، وكل^(٢٥) ما هو رافع للحدث رافع للخبث ، فالماء وحده رافع للخبث ، فلا يكون
المائع غير الماء رافعاً للخبث .

وحلته :

أن هذا قياس من الشكل الأول ، وشرطه إيجاب صفراء ، وهذه الصفراء بدخول وحده فيها لم تصر موجبة ، بل موجبة وسالبة تقديرها : الماء رافع للحدث ولا شيء من غيره برافع للحدث (١٧) ، وهذا الحل صحيح إن أريد بـ (وحده) ذلك .

وقد يراد بوحده أنه يفيد تجرده عن المغالط بمعنى : الماء وحده بلا خليط يخرجها عن اسم : الماء رافع للحدث . وهذا صحيح ولا تخرج الجملة بها عن كونها موجبة ، ولا ينتفع بها المغالط .

وقد يراد بـ « وحده » أنه من حيث هو مع قطع النظر عما سواه ، وهو أيضاً صحيح ولا ينتج ما أرادته المغالط . ولا يخفى أن المراد الماء مع (٢٠) استعماله في الوضوء الاستعمال المخصوص مع النية .

وبعض هذه الاحتمالات يأتي في قولك : رأيت زيدا وحده ، وقد يراد به أنك رأيته في حال هو منفرد بنفسه ليس معه غيره ، وإن كانت رؤيتك شاملة له ولغيره ، ولكن هذا احتمال مرجوح ، ولهذا لم يذكره النحاة . وإنما كان مرجوحاً لأنه يحوج (٢١) إلى تقدير المحذوف تقديره « كأننا » . ويكون « وحده » حالا من الضمير فيه ، والعامل فيه ذلك المحذوف ، والأصل عدم الحذف وعدم التقدير ، فلذلك قلنا : أنه مرجوح . والأول لا تقدير فيه ولا حذف بل العامل : رأيت المصريح به . هذا كله في جانب الإثبات إذا قلت : رأيت زيدا وحده .

أما في حالة النفي ، إذا نفيت الرؤية عنه وحده فلك حبيفتان (٢٢) (و/٥) أو أكثر : احداها : أن تأتي بأداة نفي متقدمة فتقول : ما رأيت زيدا وحده ، فهذه في قوة السالبة البسيطة ١٨ وهي سلب لما اقتضته الموجبة ١٩ ، فمنها ما بعد السلب . . يحصل بأحدى ثلاث طرق :

احداها : رؤيتهما معا

والثانية : عدم رؤية واحد منهما فلا ترى لا هذا ولا هذا .

والثالثة : برؤية غير زيد ، وعدم رؤية زيد

على كل واحد من هذه التقادير الثلاث يصح « ما رأيت زيدا وحده » ، لأن النفي رؤيته مقيدة بالوحدة ، ونفي كل مركب (٢٣) من اثنتين (٢٤) يحصل بطرق ثلاث كما بينا . هذا إذا قدمت حرف النفي . ويشبه ههنا من بعض الوجوه تقديم حرف السلب على « كل » في قولنا : [من البسيط] .

« ما كل ما يتمنى المرء يدركه »

وإنه سلب للعموم لا عموم للسلب (٢٥) ، وإنه يفيد جزئياً لا كلياً ، فقد يدرك بعض ما يتمناه ، وكذلك : [من البسيط] .

« وليس كل النوى يلقي المساكين ٢٦ »

أما إذا أخرج حرف النفي ، فإن أخرته من المبتدأ الذي هو الموضوع وقدمته على « وحده » مع الفعل كقولك : زيد لم أره وحده ، فهو كالحالة المتقدمة محتمل للمعاني الثلاثة كما سبق لأن النفي يقدم على الفعل المنفي المقيد بالوحدة . فقد نفي مركبا فينتفي بانتفاء أحد أجزائه كالحالة السابقة حرفا بحرف . والضابط في ذلك ما ذكرناه .

وإن أخرته عن « وحده » كقولك : زيد وحده لم أره ، أو : ما رأيته ، أو : لا أراه ، فهذا موضع نظر وتامل ، والراجح عندي فيه أنك لم تره ، وقد رأيت غيره . لأنها قضية ظاهرها أنها تشبه المرجبة المعدولة . فقد حكمت بنفي الرؤية المطلقة التي لم تقيد بـ « وحده » على زيد المقيد بالوحدة . هذان الأمران لا يشك (٢٦) فيهما .

وبهما فارقنا : « لم أره وحده » لأنه نفي لرؤية مقيدة لا لرؤية مطلقة . هذا لا شك فيه ولكن (ظ/٦) النظر في أن تقييد زيد بـ (وحده) هل معنى التقييد يرجع إلى معنى زيد في ذاته ، أو إلى ما حكم به عليه وهو النفي ؟ هذا موضع النظر ، والظاهر أنه الثاني وهو أن يفيد تقييد الحكم وهو النفي ، فيكون نفي الرؤية مقصوراً على زيد . فمعنى / « وحده » في هذه الصيغة : أن زيدا انفرد بعدم الرؤية المطلقة وأن غيره مرئي ، فقد سرى التقييد من المحكوم عليه إلى المحكوم به .

وعليك يا طالب العلم أن تضبط هذه الأمور الثلاثة وتميز بينها وتعرف تفايرها : أحدها : إطلاق الضرب المنفي كما دل عليه الكلام .

والثاني : تقييد المحكوم عليه الذي دلت الصناعة عليه مع المحافظة على إطلاق الضرب أو الرؤية أو نحوهما من الأفعال .

والثالث : سريان التقييد من المحكوم عليه إلى الحكم وهو النفي الوارد على الضرب المطلق .

فإذا عقلت هذه الثلاثة وميزت بينها ظهر لك ما قلناه .

ويحتمل أيضاً وهو عندي غير راجح أنك إنما نفيت الفعل عن المقيد بالوحدة ، فقد يكون حاصلاً للمحكوم عليه بدونها : وهو عندي ضعيف . وبذلك تبين ضعف قول الزمخشري ، وأنه لو قال : معناه : ولا يحملون (٢٧) على الأنعام وحدها ولكن عليها وعلى الفلك سلم عن هذا الاعتراض .

فإن قلت : ما حمل الزمخشري على تقدير الحصر ؟

قلت : تقديم الممول وما تقتضيه (٢٨) وإو العطف من الجمع ، فقد حصر الحمل فيهما . ومن ضرورته نفي الحمل على غيرهما وهما (٢٩) . أما أحدهما يفيد (٣٠) الوحدة لتفايرته لمجموعها ، وأما خارج عنهما لاسيما إلى الثاني لقوله تعالى :

◎ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة (٢٢) ﴿ فتعين الأول • وأما كون (٣١) لها صدر الكلام ، والخلاف في كون الفعل بعدها يعمل فيما قبلها أولا ، فلا حاجة (و/٧) بنا الى ذكره لعدم تأثيره فيما نحن فيه •

فان قلت : هل يشبه هذا التأخير في قوله « كل ذلك لم يكن » ؟
قلت : نعم في بعض الوجوه ، حيث فرقنا بين تقديم النفي وتأخيره ، ولذلك جعل قوله : [من الرجز] •

قد أصبحت ام الغيَار تدعى عليّ ذنباً كله لم أصنع ٢٣
ضرورة ، لأن مقصود الشاعر أنه لم يصنع شيئاً منه ، ولذلك رفع : ولولا ذلك نصب « كله » والله أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم •

★ ★ ★

نقلت من نسخة قرئت على المصنف وعليها خطه

★ ★ ★

تنويه : وقع في العدد المزدوج ١٥ - ١٦ من مجلة التراث العربي خطأ مطبعي بموضوع من شعر الشيخ عبد الحميد الزهراوي في الصفحة (١٨٠) السطر السابع (ان العدائق) والصواب (ان العدائق) فالقضى التنويه •

مركز تحقيق قديم علوم أدبي

□ الحواشي :

- | | |
|---|--|
| ١٦ - في الأشباه : جملة | ١ - في الأشباه ٦٣/٤ : فاجبت • |
| ١٧ - في أصلنا : مفردا ، وعندك ستكون مكررة • | ٢ - في الأشباه : ٦٣/٤ : قوله |
| ١٨ - في الأشباه : البات | ٣ - في الأشباه : بقول |
| ١٩ - في الأشباه : وكلما | ٤ - في الأشباه : يقدرون |
| ٢٠ - في الأشباه : ان المراد بالمائع استعماله • | ٥ - في الأشباه : ووحده يضاف |
| وسقطت كلمة (مع) | ٦ - في الأشباه : وحدتنا |
| ٢١ - في أصلنا : يخرج وألرنا ما جاء في الأشباه • | ٧ - في الأشباه : يخلله |
| ٢٢ - في الأشباه : صنعتان | ٨ - في أصلنا قبلنا • والتصويب من الأشباه • |
| ٢٣ - في الأشباه : مرلي | ٩ - في أصلنا : قبلنا • |
| ٢٤ - في الأشباه : اثنين | ١٠ - ما بين المقولين سقط من الأشباه • |
| ٢٥ - في الأشباه : السلب • | ١١ - زيادة د من الأشباه يقتضيها السياق • |
| ٢٦ - في الأشباه : لا شك | ١٢ - في أصلنا : التقدير ، وفي الأشباه (التقادير) |
| ٢٧ - في الأشباه : يعملون | وهو الصواب • |
| ٢٨ - في الأشباه : يقتضيه | |
| ٢٩ - في الأشباه وغيرها مكررة • | ١٣ - في الأشباه : فعلى |
| ٣٠ - في الأشباه : بتيد • ووردت بغير رابط | ١٤ - في الأشباه : المستقر |
| ٣١ - في الأشباه : ما | ١٥ - زيادة من الأشباه • |

□ التعليقات والإحالات :

١ - المؤذنون : ٢٢

٢ - قال الزمخشري عند تفسير هذه الآية في الكشف ٣ : ١٤٣ : « القصد بالإنعام إلى الأهل لأنها هي المعلوم عليها في المادة ، وفقرتها بالفلك التي هي سفائن البر » هذه عبارة الكشف وهي تختلف عما أورده السبكي ، فهل أخذها السبكي من كتاب آخر للزمخشري غير الكشف ؟ أم أن نسخته من الكشف تختلف عما بين أيدينا ؟

٣ - في الكتاب ١ : ١٨٧ : هذا باب ما جعل من الأسماء مصدرا كالنصف في الباب الذي يليه وذلك قولك : مرتت به وحده ، ومررت بهم وحدهم ، ومررت برجل وحده . وقال الزجاجي في الجمل : (٢٠٠) : أعلم أن (وحده) في جميع كلام العرب منصوب أبداً على المصدر .

٤ - عبارة الكتاب ١ : ١٨٧ . . . قولك : الفردتهم افراداً ، فهذا تمثيل ولكنه لم يستعمل في الكلام . ويستفاد النص على الحالية « وحده » من قول سيبويه ١ : ١٨٩ . . . جعلوا ما أضيف ونصب نحو خمستهم بمنزلة طاقته وجهده ووحدته . . . وهو عند الخليل قولك : مرتت به خصوصاً ، ومررت بهم خمستهم مثله ومثل قولك : مرتت بهم عملاً . ولا يكون مثل جميعاً لما ذكرت لك ، وصار وحده بمنزلة خمستهم لأنه مكان قولك مرتت به وحده فقام وحده مقام واحده ، فإذا قلت وحده فكانك قلت هذا .

٥ - المنصوب ٣ : ٢٣٩ وعبارته : مرتت بزيد وحده فتأويله : أوحده بمروزي أيعاداً قولك : الفردته بمروزي افراداً ، وقولك : « وحده » في معنى المصدر فلا سبيل إلى تغييره عن النصب .

٦ - قال ابن يعيش في شرح المفصل ٢ : ٦٣ : ويحتمل - أي وحده - عند سيبويه أن يكون للمفاعل والمفعول . وكان الزواج يذهب إلى أن (وحده) مصدر وهو للمفاعل والمفعول ، فإذا قلت : مرتت به منفرداً ، فكانك قلت : الفردته بمروزي افراداً .

٧ - أبو بكر بن طلحة - محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك بن خلف بن أحمد الأموي الشيبلي أبو بكر المعروف بابن طلحة . كان اماماً في صناعة العربية ، نظاراً عارفاً بعلم الكلام وغير ذلك . وكان يميل في النحو إلى مذاهب ابن الطراوة .

ولد ببصرة عام ٤٤٥ هـ وتوفي بآشيبيلية عام ٦١٨ هـ .

٨ - البيت للربيع بن ضبع الفزاري : وهو من شواهد سيبويه ١ : ٤٦ وقبله

أصبحت لا أحمل السلاح ولا أرى رأس البهيبي أن نفسراً

٩ - الكتاب ١ : ١٨٩ وعبارته : وزعم يونس أن وحده بمنزلة عنده . . . وجعل يونس نصب « وحده » كأنك قلت : مرتت برجل على حياله : فطرحت (على) فمن لسم قال : هو مثل عنده .

١٠ - اللسان : وحد

١١ - في الكتاب ١ : ١٨٨ . . . وكذلك وحده إنما هو من معنى التفرد .

١٢ - هو هشام بن معاوية الضرير أبو عبد الله النحوي الكوفي ، من أصحاب الكسائي . توفي ٢٠٩ هـ - ٨٢٤ م انظر بنية الوعاة ٣/ ٣٢٨ برقم ٢١٠١ .

١٣ - الأسراء : ٤٦

١٤ - الزمر : ٤٥

١٥- قال الفخر الرازي : اعلم ان الواحد قد يراد به نفي الكثرة في الذات ، وقد يراد به نفي الضد والتد
والاحدية هي مجامع الصفات السلبية ، لانه لما كان احدا في ذاته لزم ان لا يكون متجزيا ولا جوهرًا ولا عرضا
ولا يكون في المكان والجهة ، وان لا يكون له ضد ولاند . ويمكن ان نستنبط المعاني الموجبة من كلام الامام الفخر
ايضا : (فوحده) اي كان وحده موجودا في الازل . وانه وحده مستقل بتدبير الملك ، وانه سبحانه متوحده
بصفات الجلال ونعمت الكمال . لوامع البينات شرح اسما . انه تعالى والصفات ٢٢٩ - ٢٣٣ بتصرف . طبعة
الخانجي والجمالي ١٣٢٣ هـ .

١٦- الشكل الاول في القياس اللاتراني العملي ان يكون الحد الاوسط محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى وشرط
انتاجه ايجاب الصغرى . وللتوسع انظر تحرير التواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية : ١٠٤ لنجم الدين
القرظيني - المطبعة الاهرية ١٣١١ هـ والظر المنطق الصوري للدكتور عبدالرحمن بدوي : ١٨٦ - وكتاب الشفاء
المنطق ٤ - القياس لابن سينا من ١٩٠ بتحقيق الدكتور سعيد زايد .

١٧- ان اعتبار السلبية مسلط من المصنف على الجملة اما من الناحية المنطقية فلا سلب ، والا لكان كل كلام موجب
يعمل سلبا فلا تستقيم لنا لفظة موجبة . فقولك : الناس ميتون موجبة ، ولكنها يمكن ان نعدها من حيث المعنى
سالبة لان معناها : ليسوا احياء . ومثل هذا لا يستقيم تسليطه على القضايا ولذلك سرعان ما عباد المؤلف الى
اعتبارها موجبة .

١٨- العملية البسيطة منها موجبة كقولنا : الانسان حيوان فهنا الموضوع محمول ومنها سالبة وذلك عندما يكون الموضوع
ليس بمحمول كقولنا الانسان ليس بحجر . شرح الشمسية : ٦٣ .

١٩- الموجبة هي قولك : رايت زيدا .

٢٠- صدر بيت للمنتهبي وعجزه : تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

ديوانه بشرح البرقوقي ٤ : ٣٦٦ . ويجوز قراءة (كل) بالرفع والنصب . الرفع على الابتداء ، والنصب بفعل مضمر
يفسره المذكور (يدرسه)

٢١- عجز بيت لعميد الارقط وصدره :
ذاصبحوا والنوى عالي معرضهم

والبيت في الكتاب ٣٥/١ ، ٧٣ - المختضب ٤ : ١٠٠ ، الامالي اشعرية ٢ : ٢٠٣ - ٢٠٤ - شرح المفصل ٧ : ١٠٤ .
ورواية الكتاب : تلقى .

وكل منصوب بالفعل يلتقى

٢٢ - النحل ٨٠ .

٢٣- الرجز لابي النجم المجلي وهو في ديوانه قصيدة في ٣٤ بيت ٢ ، ٣ . صنعة علاء الدين الما ط النادي الادبي
بالرياض ١٤٠١ - ١٩٨١ . والرجز من شواهد سيبويه ١ : ٤٤ ، ٦٤ ، ٦٩ - المختضب ٤ : ٢٥٢ - الخصائص
١ : ٢٩٢ ، ٣ : ٦١ - المختضب ١ : ٢١١ .

٢٤- قال الاعلم : . . . والقول عندي ان الرفع هنا اقوى منه في قولك : زيد ضربت ، والزم ، ولان (كلا) لا يحسن
حملها على الفعل لان اصلها ان تأتي تابعة للاسم مؤكدة كقولك : ضربت القوم كلهم ، او مبتدأة بعد كلام كقولك :
ان القوم كلهم ذاهب . فان قلت : ضربت كل القوم ؛ بنيتها على الفعل لبحث لغويها عن الاصل . فاذا كان
الامر كذلك فينبغي ان يكون قوله : كمله لم اصنع ، وان كان قد حذف الهاء ، اقوى من قوله : كمله . بالنصب
وتكون الضرورة فيه حذف الهاء لا رفع كل . حاشية الكتاب ١/٤٤ .

□ مراجع المقدمة والتحقيق :

- جلال الدين السيوطي - طبعة هندية ثانية ١٣٦٠ هـ
خير الدين الزركلي الطبعة الرابعة ٨ مجلدات
محمد علي الشوكاني مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٨ هـ
السيوطي - بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم طبع مصر ١٩٦١
كارل بروكلمان ط ١ + ط ٢
نجم الدين القزويني - ط الأزهرية ١٣١١
السيوطي بتحقيق محمد مهدي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة ١٩٥٩ هـ
السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط البازي
العلمي ١٩٦٧
ابن جني - تحقيق محمد علي النجار - دار الكتب المصرية ١٩٥٦
محمد كرد علي - بيروت ١٩٧١ م
سنة علاء الدين آغا - النادي الأدبي بالرياض
مطبعة السعادة بمصر
ابن حجر العسقلاني دار صادر
ابن يتيشى دار الطباعة الخيرية
ابن سينا تج د سعيد زايد
للاستوي تج عبدالله الجبوري بغداد ١٣٩١ هـ
تاج الدين السبكي - الطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٤ هـ
بهاء الدين السبكي (ضمن المجلد الأول من شروح التلخيص)
طبعة الكردي بمصر ١٣٤٢
شمس الدين ابن طولون - تج د صلاح الدين المنجد
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٦
سيبويه - طبعة بولاق
الزمخشري - بإشراف مصطفى حسين أحمد - القاهرة ١٩٥٣ م
حاجي خليفة - طبعة مصورة
ابن منظور - طبعة دار صادر
فهر الدين الرازي - الطبعة الشرفية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ
المجلد ٢٦ سنة ١٩٥١ م - ١٣٧٠ هـ
زاهباور - مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥١ هـ
عمد رضا كماله طبع دمشق ١٩٥٩
أحمد فؤاد عبد الباقي - طبعة كتاب الشعب
سركيس (يوسف اليان) القاهرة ١٩٢٩ هـ
طاش كبرى زاده - تج كامل كامل بكري - عبد الوهاب
أبو النور - القاهرة ١٩٦٨
تج محمد عبد الغالي عطيمة - القاهرة ١٣٨٦ هـ
د عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٨ م
البغدادي - طبعة مصورة

- الأشباه والنظائر في النحو
- الإعلام
- البدر الطالع
- بغية الوعاة
- تاريخ الأدب العربي (بالإنجليزية)
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية
- الحاوي للفتاوى
- حسن المعاصرة في تاريخ مصر والمعاينة
- الخصائص
- خطط الشام
- ديوان ابن النجم العجلي
- ديوان المتنبي شرح البرقوقي
- الدرر الكامنة
- شرح المفصل
- الشفاء - المنطق - القياس
- طبقات الشافعية
- طبقات الشافعية الكبرى
- عروس الأفراح
- فضاء دمشق -
- الكتنساب -
- الكشاف
- كشف اللثون -
- لسان العرب
- لوازم الجنات
- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق
- معجم الأنساب والأسرات الحاكمة
- معجم المؤلفين -
- المعجم المهرس لألفاظ القرآن
- معجم المطبوعات العربية والمحررة
- مفتاح دار السعادة
- المختضب - المبرد
- المنطق الصوري والرياضي
- هدية العارفين

مقدمة

حول طبّ العرب والعربية (الكحالة)

د. نشاة حمارنة

□ المدخل : « ما هو طبّ العيون العربي » :

لقد أصبح معروف أن العرب أسهموا في تطور سائر العلوم ، وكان لهم فضل كبير في تقديم العلوم الطبية خاصة . ولكن هذه الحقيقة المتواضعة - على بساطتها - استغرقت ما يزيد على قرنين من الزمن^(١) حتى أصبحت مسألة مسلّما بها في الأوساط العلمية الأوروبية . وقد كلّف ذلك بعض العلماء والمؤرخين المتسمين بالأمانة والنزاهة جهدا كبيرا لكي يقتنعوا الآخرين بأهمية الدور الذي لعبه العرب في تاريخ العلوم ، وذلك في الجو الأكاديمي السائد آنذاك والذي لا يعبا بالعرب ، ولا يعبا عموما بطر الأوربيين . ولكن الداب والمنابرة والأسلوب العلمي في البحث ، الذي اتصف به بعض الباحثين الأوائل^(٢) جعل جهودهم الرامية الى خدمة الحقيقة - وليس الى خدمة العرب - تصل اخيرا الى هدفها .

وعلى الرغم من ذلك فإن الكثيرين من المؤلفين ما يزالون يصمّتون أذانهم ، ويعرضون عن الاستماع الى هذه الحقائق العلمية . كما ان آخرين ما يزالون يتشبثون ببعض الآراء القديمة فيما يتعلق بالنظرة الشاملة الى تاريخ العلوم . فالكثيرون ما يزالون يقولون بأن دور الاغريق جاء في بداية تاريخ العلوم ، مهملين جهود أجدادنا في مصر القديمة وفي بلاد ما بين النهرين ، ومنكرين بأن الاغريق ورثوا الكثير من المعارف العلمية عن أجدادنا هؤلاء . وفي الحقيقة فإن دور الاغريق يقع في وسط المسيرة التاريخية لتقدم العلوم ، وليس في أولها .

وعلى ذلك فإن معظم الكتب التي تعنى بتاريخ العلوم عامة - وبتاريخ الطب خاصة - ما تزال - لهذا السبب أو ذاك - تحرم العرب من حقهم ، وتقلل كثيرا من دورهم في هذا المجال .

ولا نريد هنا أن نتطرق الى محاولة البحث عن الأسباب ، فهي كثيرة ، كما ان هذا ليس هو المجال المناسب للخوض في هذه المسألة . ولكن لا بد من الإشارة . الى أن بعض عوامل سوء النية أو التعصب القومي أو الديني لعبت دوراً في هذا القبيل . كما ان الفكر الاستعماري والفكر الصهيوني لم يتركاً مناسبة للتقليل من شأن العرب أو الاساءة اليهم الا واستغلاًها . ومن ذلك اهمال الدور الهام الذي اضطلع به العرب في تاريخ الحضارة والمدنية عامة . وفي تقدم المعرفة العلمية بشكل خاص .

ويفتضح أمر المؤلفين الذين يمثلون هذين التيارين المعادين للعرب اذا عرفنا أن الكتب التي يكتبونها للمختصين تضطر - مرفعة - الى الاعتراف بالدور العربي في تقدم العلم . مع محاولة للتقليل من شأنه : صراحة أو مغاطلة ، بينما الكتب التي يكتبونها لامة المثقفين أو لجمهور القراء تهمل اهمالا تاماً هذا الدور الذي قام به العرب ، وذلك لأن القارئ العادي لا يعرف الحقائق الكبرى في تاريخ الحضارة وبذلك يصدق - بشكل عام - كل ما يكتب له . وتظل صورة العربي في ذهنه مجهولة أو مشوهة . بينما القارئ المتخصص يصعب عزله ، وتتمذمر محاصرته ، ويكون قادراً بنفسه على البحث عن هذه المكتشفات الحديثة في تاريخ العلوم .

واذا أردنا أن نعرف - على وجه الدقة - الدور الذي لعبه العرب في تطور طب العيون - تعديداً - فاننا نضطر الى البحث عن كتب شديدة التخصص في حقل (تاريخ الحضارة) و (تاريخ العلوم) و (تاريخ الطب) كما يلزمنا أن ننقّب في كتب (تاريخ التراث العربي) (٢) وفي المجالات والدوريات التي تقع في مجال هذه الاختصاصات جميعاً . كل ذلك لان المكتبة ما تزال تفتقر الى كتاب شامل يغطي هذا الموضوع (٤) .

ولا يجوز هنا الا أن نذكر بالتقدير الشديد الأبحاث (٥) التي نشرها (هيرشبرغ) قبل الحرب العالمية الأولى وماير هوف قبل الحرب العالمية الثانية) حول موضوعنا هذا . تلك الأبحاث التي مهدت الطريق أمام كتابة (تاريخ طب العيون عند العرب) .

كما يجب أن نشير الى الكتاب المختصر الهام الذي ألفه الزميل الدكتور (فرات فائق خطاب) عن (الكحلة عند العرب) والذي سد فراغاً في المكتبة العربية (٦) .

ومن المؤسف أن الكثيرين من الزملاء الذين يحلو لهم أن يكتبوا المقالات عن (دور العرب في تقدم الطب) لا يعرفون المراجع اللازمة ، كما لا يعرفون المصادر (٧) التي ينبغي أن يقرأوها قبل التنطع الى مثل هذه المهمة . فليس من العدل أن يكتب عربي عن (الطب العربي) دون أن يكون على دراية بما جاء في أمهات كتب التراث الطبي العربي (٨) .

ولحسن الحظ فان كثيراً من هذه الكتب قد طبع (٩) ، وأصبح من الممكن للراغبين أن يقرأوا ما دته ، وأن يحكموا عليها من معرفة شخصية . ولعل الطبيب العربي المعاصر أكثر قدرة على تفهم لغة هذه الكتب من المؤرخ الأجنبي .

وعلينا أن نعترف - نحن الأطباء العرب - بخجل شديد . ان الدور الرئيسي في اكتشاف هذه الكتب وقراءة مادتها العلمية ، وترتيب المهتمين بمحتواها ، قد وقع على

اكتاف المؤرخين الأجانب وليس - العرب - فلعل المستقبل يأتي ببعض المهتمين العرب الذين يتطوعون لحمل هذه الرسالة القومية . ويظل الطبيب العربي أقدر من المؤرخ على تفهم المادة العلمية لهذه الكتب إذا أعد نفسه الأعداد الخاص لهذا الواجب . وأصبح مؤهلاً لهذه المهمة (١٠) .

وهذه المقالة لا تطمح الى أكثر من عرض أهم الحقائق في هذا الموضوع ، دون الدخول في التفاصيل . ان هدف هذه المقالة هو تعريف الأطباء العرب عامة بالدور الذي لعبه أجدادهم العرب في تطور طب العيون ، وببعض المنجزات الضخمة التي تحققت نتيجة جهود أسلافنا . هذه المنجزات التي ساهمت في اغناء المعرفة الطبية . كما ساهمت في تطور طب العيون حتى وصل الى مرحلته الحالية .

لذلك كان لا بد من توضيح بعض « المصطلحات » التي كثيراً ما تستعمل بشكل « كيفي » ودون « دقة » كافية . كما انه لا بد من توضيح بعض النقاط الأخرى التي كانت موضع خلاف بين الباحثين . . .



□ أولاً - المصطلح :

ان تعبير طب العيون العربي ، يقصد به : « طب العيون » الذي عرفه العرب في المرحلة الإسلامية من تاريخهم .

وهذا يعني اننا نحدد بداية هذه الحقبة من الزمن بظهور الاسلام ، ونستثني منها « الطب العربي » قبل الاسلام ، سواء عندبدو شبه جزيرة العرب أو في الدويلات العربية المتحضرة في اليمن والشام أو في بلادنا عموماً في عهود الحضارات الأقدم .

فالطب ازدهر في بلادنا منذ الألف الثالث قبل الميلاد ، وخاصة في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين . ثم استمر مزدهراً بعد الفتح الفارسي والفتح اليوناني لأجزاء من بلادنا ، وظل مزدهراً في المصور الهلنستية والرومانية والبيزنطية الى أن جاء الاسلام (١١) .

فحينما نقول « طب العيون العربي » ، نقصد تراثنا الطبي بدءاً من المرحلة الإسلامية من تاريخنا مستثنين ما قبلها .

ويستعمل بعض الكتاب مصطلح « الطب الاسلامي » (١٢) للتعبير عن نفس المعنى .

ويستعمل البعض مصطلح « الطب العربي قبل الاسلام » ، قاصدين « الطب العربي » في شبه جزيرة العرب في الجاهلية ، أي طب البدو . وهذا تعبير يفتقر الى الدقة .

ونحن نميل الى استعمال تعبير (طب العيون العربي) أو (الكحلة) ذلك ان العرب أطلقوا مصطلح (الكحلة) ليعني طب العيون المتخصص فقالوا : (فن الكحلة) و (كتب الكحلة) .

و (كتب الكحل) و (الكحل) و (الكحالين) .

ويمجبنا في هذا التعبير الاختصار والبلاغة ، فهو بكلمة واحدة - الكحالة - أو الكحل - يعطينا من استعمال ثلاث كلمات : (طب العيون العربي) .

وهذا التعبير دقيق من حيث ان تركيبه اللغوي يشير بوضوح الى عرويته . أي انه ظهر في عصر سيطرة اللغة المربية : أي ان ولادته جاءت بعد الاسلام . فهو من هذه الناحية لا يترك مجالاً للبس بالمرحلة المصرية أو البابلية أو السريانية من تاريخ بلادنا . كما لا يترك مجالاً للبس بالمرحلة الجاهلية من تاريخ العرب (مرحلة البداوة في شبه الجزيرة قبل ظهور الاسلام) .

وهذا التعبير دقيق ، لأنه جاء ليميز عن (ممارسة) و (فن) و (علم) . لقد استمرت عبقرية العرب اللغوية كلمة شائعة في اللغة (الكحل) تدل أصلاً على (ما يوضع في العين للزينة أو المداواة) واستعملتها مجازاً للدلالة على (العمل) الذي يقصد به مداواة العين . أي على (ممارسة) صنعة مداواة العين ، كما كانوا يقولون ، أي على (فن) معالجة العين وجراحاتها . وعلى (التأليف) في هذا (العلم) من العلوم الطبية .

لقد أصبحت كلمة (الكحل) أو (الكحالة) تشير الى (طب العيون العربي) علماً وممارسة وتراثاً مكتوباً .

□ ثانياً - الامتداد الزمني لهذه الحقبة :

البداية :

أما بداية هذه الحقبة فتحة جملة من الاجتهادات : بعضهم يرى أن تحدد بداية هذه المرحلة بعصر الترجمة (القرن ٩ م أو ٣ هـ) وبعضهم يرى أن تبدأ قبل ذلك : لأنه أصبح من الثابت أن هذا (الطب العربي) كعلم وك ممارسة (١٣) ظهر قبل هذا الزمن بقرن على الأقل . ولكن الشيء الهام أن المؤلفات القيّمة التي ظهرت في القرن التاسع . وعلى ذلك فيمود ببداية هذا العصر الى أواخر القرن السابع (١ هـ) أو الى أوائل القرن الثامن (٢ هـ) .

ولكن الواضح ان هذا العصر يبدأ مع بداية استقرار الدولة الاسلامية ، وتفتح وازدهار الحضارة والعلوم فيها . هذا الازدهار الذي يميز الى عدة أسباب : أهمها :

١ - تعاليم الاسلام : الذي حض على طلب العلم . وكرم العلماء والأطباء (١٤) .

٢ - المستوى الفكري لرجال الدولة : الذين أدركوا قيمة العلم في بناء الدولة ، وفي تحقيق النهضة . فكانوا ينفقون من أموال الدولة ومن أموالهم الخاصة : من أجل تشجيع حركة الترجمة ، ومن أجل بناء المستشفيات .

٣ - التبادل العلمي ، وتلاقح الأفكار الذي حصل بين المراكز العلمية المختلفة في العراق والشام ومصر بعد أن توحدت هذه الأقطار تحت راية الدولة الجديدة (١٥) .

□ النهاية :

ونهاية هذه الحقبة تسبب اختلافاً جديداً بين المؤلفين : فبعضهم يحدد نهايتها مع نهاية عصر الازدهار ، وبعضهم ينهي مرحلة الطب العربي ، بظهور المؤلفات الطبية المكتوبة باللغات الأخرى السائدة في البلدان الإسلامية : كالفارسية أو التركية . فالطب عندهم كان عربياً أو إسلامياً في البداية باعتبار « لغة الكتابة » أو باعتبار « طبيعة الدولة » ولكن ما لبث أن انقسم إلى طب عربي وآخر فارسي وثالث تركي . باعتبار « لغة الكتابة » وعلى ذلك تتفاوت آراء المؤرخين في تحديد نهاية هذه المرحلة بين القرن الثالث عشر الميلادي (٧ هـ) أو القرن السادس عشر (١٠ هـ) .

وشمة من المؤرخين من يتحدث عن « عصر الأفول » أو « عصر الانحطاط » . قاصداً بذلك : العصر الذي يلي عصر الازدهار ، والذي اتسم ببداية ظهور « التعميذات » ونضوب الابداع والابتكار .

وقد ورثت الإنسانية بعد انقضاء هذه الحقبة تراثاً ضخماً من المؤلفات الطبية . ضاع (١٦) قسم كبير منه . ولم يبق من بعضه إلا الاسم .

□ ثالثاً - الأطباء :

وقد جاءتنا هذه المؤلفات التي نمتلك اليوم مجموعة كبيرة من مخطوطاتها من مختلف المدن الإسلامية في كافة أنحاء المنطقة التي سادت فيها الحضارة العربية في المرحلة الإسلامية من التاريخ . وبطبيعة الحال فإن بعض هذه الأقطار لم تكن عربية قبل الإسلام . وبعضها لم يعد اليوم عربياً ، بل أن بعضها لم يعد إسلامياً .

فمن أواسط آسيا (جاءتنا مؤلفات القمري (١٧) إلى الشام . (الصوري) . ومن الهند (البروني) إلى الشمال الأفريقي (ابن الجزار) . ومن مصر (عمار بن علي) إلى الأندلس (الفافقي) . ومن الموصل (ابن هبل) إلى اليمن (ابن رسول) .

وحينما نقرأ ما كتبه المؤلفون الأجانب فإننا نستغرب أنهم لاحظوا - بتعجب شديد - أن العلماء العرب ينحدرون من شتى الأصول العرقية : فالفارسي والتركي والسياني والعربي . كما لاحظوا - بتعجب أشد - أن العلماء العرب يعتقدون شتى المذاهب الدينية : فالصائبي واليهودي والمسيحي والمسلم . لذلك توقف كثير من المؤرخين عند هذه الظاهرة : أن الكثيرين من أهل (الطب العربي) كانوا من غير العرب (عرقاً) ، أو أن الكثيرين من أهل (الطب الإسلامي) كانوا من غير المسلمين (مذهباً) .

وهذه الظاهرة تفهمها بعض الباحثين وأدركوا دلالتها من أمثال بروكلمان ، وبراون ، ولوكليز إلا أن بعضهم لم يكن قساراً على استيعابها أو لم يكن راغباً في ذلك (١٨) .

ولكن الغالبية الساحقة من المؤلفين الأجانب تعترف اليوم بأن الاسلام أكد المساواة بين الأمم ، وأن جميع الشعوب وجدت في الدولة الإسلامية حقاً متساوياً من الحقوق والواجبات ، وأن المذاهب الدينية تمتعت في ظل الاسلام بقدر عالٍ من الحرية وعاشت في جو من الاحترام المتبادل .

وقد اتخذ الخلفاء والسلاطين والأمراء والولاة مستشارين لهم أو وزراء أو أطباء من أهل العلم والحكمة وأصحاب المشورة دون أي اعتبار للانتماء المذهبي أو المذهبي ، مدللين بذلك ليس على « تسامح » الاسلام فحسب ، بل على (المساواة) الحقيقية التي أمثلها لمواطني الدولة .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمستوى الاجتماعي والانتماء الطبقي فإن مستشاري وأطباء أعظم رجال الدولة جاؤوا ليس من الأسر (١٩) الأرستقراطية (بني زهر) أو الملمية (بختيشوع) فحسب ، بل من عامة الشعب (حنين بن اسحق) أيضاً .

□ رابعاً - التراث المكتوب :

وقد شيد العلماء والحكام والأطباء هذا البنيان الضخم (طب العيون العربي) كل في حقل اختصاصه . لذلك نجد هذا التراث موزعاً في مجموعات من الكتب المختلفة الغرض ، منها : كتب الطب وكتب الأدوية وكتب الكحالة ، ومنها كتب الفلسفة وكتب العلوم الطبيعية .

١ - كتب الطب :

وكتب الطب عند العرب متفاوتة الغرض ، ومتفاوتة الحجم . ونميز بين مؤلفي هذه الكتب أصنافاً عديدة حسب اهتماماتهم وتخصصاتهم .

١ - فقد كان بينهم (الحكيم) الذي كان فيلسوفاً - طبيباً عني بالفلسفة والفلك كما عني بالكيمياء والطب . ومعظم هؤلاء كان من ذوي الاهتمامات المتعددة ، وتميزت شخصياتهم بالمعرفة الموسوعية ، وتركوا لنا مؤلفات طبية عامة فيها فصول في « الكليات » أي في القواعد النظرية للعلوم الطبية العامة ، وفيها فصول أخرى تتناول أسباب الأمراض وعلاماتها ومعالجاتها . كما أن فيها فصولاً عن الحميات والأغذية والأدوية . ومن هؤلاء المؤلفين الرازي (٢٠) الذي كتب لنا (الطب المنصوري) وابن سينا الذي ألف (القانون) .

وفي الفصول التي تصف الأمراض ، يرد ترتيب هذه الأمراض من الرأس إلى القدم . أو من القرن إلى القدم - كما كانوا يقولون - فنجد أولاً أمراض الرأس وأمراض الوجه . . . ومنها الأمراض العصبية كالصرع والدوار والفالج واللقوة . ومنها الأمراض الجلدية التي تصيب جلد الوجه . كالكلث والقروح . ثم تأتي بعد ذلك أمراض العين . . ثم أمراض الأنف وأمراض الأذن وأمراض الأسنان . . ثم أمراض العلق وأمراض الصدر وهكذا بالصدرج .

ويعتبر كتاب (التصريف) للزهراوي من أحسن الكتب في هذا المجال فقد خصص
خمسة وعشرين مقالة من مقالات الكتاب الثلاثين للأعمال الصيدلانية ، وجاءت أدوية العين
مستقلة في مقالة خاصة بها ، هي المقالة العشرون .

ومن المؤلفين في هذا المجال أيضاً البيروني ، وابن جزلة ، وابن البيطار ، وابن رسول (٢٨) .

ج - كتب الكحل :

لقد حافظ الأطباء في العصر الاسلامي من تاريخ بلادنا على التقاليد العريقة لأجدادهم
في مجال التخصص الطبي ، هذه التقاليد التي تعود الى الألف الثالث قبل الميلاد ، في مصر
القديمة وبلاد ما بين النهرين والتي استمرت طيلة المهود الآرامية والهلنستية والسريانية .
والتي تميزت بأن « طب الميون » ظهر كفرع مستقل من فروع الطب سواء في الممارسة أو
في التأليف .

وعلى ذلك فقد كان في العهد الاسلامي من تاريخنا أطباء متخصصون في معالجة العين
وجراحاتها ، مارسوا المهنة ، وخلفوا لنا من مؤلفاتهم في (الكحالة) كنزاً باهراً .

فمن هؤلاء عمار ، وعلي بن عيسى ، وخليفة ، وصلاح الدين (٢٩) .

وعلى الرغم من ظهور «التخصص» فإنا نجد ثمة أطباء آخرين مارسوا الطب العام
وبرعوا فيه ومارسوا (الكحالة) أيضاً ونيفوا فيها . أي أنهم كانوا « متطبيين » و « كحالين »
في الوقت نفسه . وربما اتسع نشاط بعضهم ليشمل فروعاً أخرى من المعرفة العلمية . وربما مارس
بعضهم العمل الطبي كثيراً ، وربما لم يتسع وقت البعض الآخر فلم يمارس الطب الا قليلاً
أو نادراً ، ولكن بعضهم تركوا لنا مؤلفات في الطب العام كما خلفوا مؤلفات في الكحل .
وتشهد هذه المؤلفات على أن أصحابها كانوا يمارسون ، حقاً . ذلك أننا نجد في هذه
المؤلفات ما يشير الى التجربة الشخصية للمؤلف .

ومن هؤلاء : الرازي (٣٠) : الذي كتب في الكحل وفي الطب العام . كما كتب في فروع
أخرى من فروع المعرفة العلمية كالكيمياء .

ومنهم حنين بن اسحق (٣١) الذي كان من أشهر التراجمه ، ومن أشهر (الأطباء) .
وترك لنا كتباً في الطب وأخرى في الكحل . إضافة الى ترجماته الخالدة .

ومنهم يوحنا بن ماسويه (٣٢) الطبيب الذي أنيطت به ادارة « بيت الحكمة » والذي
ألف أيضاً في الطب كما ألف في الكحل .

ومنهم ابن النفيس (٣٣) والأكفاني (٣٤) والصوري (٣٥) .

وإذا استعرضنا كتب الكحل هذه ، فإننا نجد ما تتفاوت من حيث أهميتها وحجمها
وأسلوب تأليفها وغنى المادة الموجودة فيها .

وكذلك نجد أن بعضها أفرد فصولا خاصة لأدوية العين المفردة ، وبعضها أفرد فصلا خاصا للأقرباديين . وعلى ذلك فإننا نصادف لأول مرة في تاريخ الطب هذا التخصص الرفيع ، ونشهد مولد أول المؤلفات في (أدوية العين) (٣٦) .

وكذلك نجد في بعض هذه الكتب فصولا هامة في (الجراحة العينية) (٣٧) كما نجد وصفا (للأدوات الجراحية) ورسوما (٣٨) ملونة لها .

أما الغرض الذي كتبت هذه الكتب من أجله فمختلف بين حالة وحالة :

- فبعضها كان موجها للطلبة والدارسين . ككتاب حنين : العشر مقالات .

- وبعضها كان موجها للممارسين المتخصصين ككتاب عمار .

- ومنها ما كتب على هيئة (المسألة والجواب) ككتاب (معرفة معنة الكحالين) لابن ماسويه أو كتاب (المسائل في العين) لحنين وذلك لكي يسهل على المتخرج من المدرسة الطبية أن يقرأه قبل أن يتقدم للامتحان .

- ومنها ما كان مرجعا ككتاب (المذهب) لابن النفيس . يرجع اليه أطباء العيون .

ونجد في هذه الكتب (ان بعض المؤلفين قد أفرد في كتابه فصولا خاصة للعلوم النظرية البحتة التي كانت يومئذ من اختصاص الفلاسفة : كنظرية الابصار (٣٩) . بينما اكتفى البعض الآخر في كتابه بالمسائل العملية المتعلقة بالممارسة الطبية دون الفصوص في مسائل الفلسفة والعلوم النظرية .

ومن المؤلفين الذين عالجوا نظرية الابصار صلاح الدين الحموي وابن النفيس الدمشقي .

أما أشهر الذين قصروا كتابهم على المسائل الطبية فعمار بن علي وعلي بن عيسى .

د - كتب الفلسفة :

لقد كان من جملة اهتمامات (٤٠) الفيلسوف معرفة الكيفية التي يتم بها الابصار . وكيف يدرك الانسان المراتيات . لذلك فإن دراسة هذه المسألة كانت من اهتمام الفلاسفة بالدرجة الأولى وليس من اهتمام الأطباء .

وقد عرف العرب نظريات أرسطو وبصريات أقليدس وبطليموس وغيرهم من الاغريق .

وعلى ذلك فإننا نجد أن ابن سينا يعالج هذه المسألة في كتابه (الشفاء) (٤١) ، وهو من أهم مؤلفاته الفلسفية ، وليس في كتابه القانون ، وهو أهم مؤلفاته الطبية .

هـ - كتب العلوم :

ان إحدى المضلات التي حيرت الفلاسفة والأطباء الاغريق - وهي كيفية الابصار - وجدت حلها بفضلها عالم الطبيعة العربي الحسن بن الهيثم (٤٢) . فقد فسر هذا

الفيزيائي العربي في كتابه (المناظر) لأول مرة في التاريخ آلية إحصاء تفسيراً صحيحاً لذلك فإنه يعتبر المؤسس الحقيقي للعلم (البصريات الفيزيائية) (٤٣) .

□ خامساً - مستوى الكفاءة :

يتسم طب العيون العربي .. موضوع دراستنا هذه بقدر عال من المعرفة العلمية (النظرية) ومستوى ممتاز من الممارسة المهنية (العملية) .

ويتمثل اليوم بتراث هائل من الكتب التدريسية والمؤلفات التخصصية التي تتصف بمقدرة المؤلفين الظاهرة سواء في الترجمة أو الشرح أو الاقتباس أو التلخيص أو الكتابة المبتكرة . وتتصف هذه المؤلفات أيضاً بمقدرة المؤلفين على عرض المادة العلمية وتحليلها ومناقشتها ونقدها .

كما يتجلى من خلال هذه الكتب المستوى الأخلاقي العالي للمؤلفين : سواء من حيث أمانتهم في الاقتباس أو حرصهم على الاسناد . أو احترامهم الشديد لأسادتهم .

لقد نجح أطباء العيون العرب في شفاء كثير من الأمراض . وقد أعادوا البصر للكثيرين من المرضى الأشقياء الذين فقدوه . كما خففوا كثيراً من آلام المرضى المتألمين . متمتعين دوماً بسوية رفيعة من الأخلاق الطبية .

إن دراسة طب العيون العربي هي دراسة أحد الموضوعات التي تشير إلى مساهمة العرب في تطور الحضارة الإنسانية . وفي هذه الدراسة نجد عدداً من البراهين على أن العرب حملوا حقاً مشعل العلم .. كغيرهم من الأمم لتسيرة طويلة من الزمن بل وانفردوا بحمله عدة قرون .

□ عصور تطور طب العيون العربي :

من الثابت أن سكان العراق والشام ومصر وشمال إفريقيا كانوا أبان ظهور الإسلام على معرفة فعلية بطلب العيون (٤٤) ذلك أن هذه البلاد امتلأت بالأديرة التي كانت بمثابة مراكز علمية ومدارس للاهوت والفلسفة والعلوم والطب . وقد كان لهذه المدارس تأثير كبير على السكان الشغوفين بالعلم والمعرفة .

ومن المعروف كذلك حينما جاء الإسلام أن نسبة عالية من السكان في العراق والشام كانوا عرباً يعيشون مع أبناء عموماتهم السريان المتحدرين من أصول سامية (أرامية) جنباً إلى جنب مع بقايا الساميين - أبناء عموماتهم الآخرين - (البابليون ، الآشوريون ، الكنعانيون ، الأكاديون) في مجتمع واحد ، سيطرت فيه اللغة السريانية والحضارة الهلنستية . ومن المعروف كذلك أن السكان الأصليين الذين تعود أصولهم إلى شبه جزيرة العرب كانوا يمانون من الغرباء البيزنطيين الذين كانوا منذ عدة قرون يمثلون سيطرة الفاتحين الرومان .

ولم يكن الموضع في مصر مختلفا كثيرا عنه في الشام والعراق : طبقة من الفاتحين الغرباء ، وسكان البلاد الأصليين (الأقباط) ورثة مدنية مصر القديمة ..

لقد كان السكان الأصليون على الشواطىء الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط ، ورثة الحضارات القديمة وأحفاد مدنيات وادي النيل وبلاد الرافدين وكنعان وفينيقياً مشبعين بالثقافة الهلنستية التي هي مزيج من الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية .

وقد عاش العرب بين هؤلاء السكان بأعداد مختلفة ونسب متفاوتة - من وجهة النظر السكانية - الاجتماعية - وقد تراوحت هذه النسب بين عناصر عربية ذاتية في مجموع السكان من جهة (٤٥) وبين تجمعات يغلّب عليها الطابع العربي كما هي الحال في جنوب الشام (الفساسة) (الأنباط) وجنوب العراق (الحيرة) (المناذرة) (٤٦) . وبطبيعة الحال فقد تمتع هؤلاء السكان بمعرفة علمية تسمح لهم بممارسة الطب ممارسة عملية قبل أن يدونوه باللغة العربية ، ذلك ان لغة الملمم الرائجة في ذلك الوقت كانت اللغة الاغريقية . رغم أن اللغة السائدة عند معظم السكان كانت السريانية في الشرق والقطبية في مصر .

هذا ما كانت عليه الحال قبل الفتح الاسلامي ، أما بعد ذلك فمن الثابت أن الخلفاء اعتمدوا على الطب المتوفر في الشام والعراق والذي يعود الفضل في وجوده الى هذه الاديرة والمدارس . هذا الطب الذي كان يعتمد عليه عامة السكان في ذلك العصر .

وقد لا يكون هذا (الطب) مكتوباً بكليته .. الا ان المعلومات الدقيقة تؤكد أن مصدره هو الطب الجالينوسي . الذي كان معروفاً في جميع أنحاء البلاد ، وكان موضوع الدراسة في هذه المدارس (٤٧) .

وقد توفرت في عصر صدر الاسلام ترجمات كثيرة متفاوتة القيمة من حيث الدقة العلمية ، ومختلفة الأهمية من حيث تصويرها لمسدى المعرفة الطبية المتوفرة في هذه المدارس .

وفي الحقيقة فقد توفرت لدى السريان في هذه المرحلة سادة علمية غزيرة ومختارة انتقوها بعناية شديدة من التراث الاغريقي وحفظوها في مدارسهم ، وترجموها جزئياً . بينما أهملوا عن قصد حفظ أو ترجمة بعض جوانب التراث الاغريقي الذي لم يكن منسجماً مع المسيحية من الناحية الايديولوجية مثل بعض القصص الأسطوري وأجزاء من الفلسفة ، لذلك فإن رجال الدولة الاسلامية في مطلع تشكلها كانوا على معرفة بوجود هذا التراث بشكل من الأشكال وعلى تماس حقيقي معه في بعض الأحيان ، كما هي الحال في التراث الطبي .

وقد لعبت هذه الاديرة دوراً فائق الأهمية في حفظ التراث القديم وفي تعريف الناس به قبل الاسلام وبعده . ومن أشهر هذه المدارس الاديرة .. مدرسة الاسكندرية ومدرسة أنطاكية (٤٨) . ومدارس الرها وحران ونصيبين وكذلك مدرسة جنديسابور . فمن هذه المدارس تخرج الأطباء الممارسون ورجال العلم في المجتمع .

ولمجيء الاسلام وقيام دولة مركزية ، أتبع لهذه المدارس لأول مرة امكانيتان : اولاهما الاتصال وتبادل المعرفة ، فاثرت هذه المدارس بعضها ببعضها الآخر .. وثانيتهما التشجيع الأدبي والمادي لهذه المدارس وللقائمين عليها .

لقد بدأت في هذه المدارس عملية تطور علمي قبل الاسلام . . ازدادت مع الزمن .
وأدركت بعد الاسلام مستوى جديداً بفضل « التأثير المتبادل » (٤٩) بينها .

وعلى الرغم من أننا نفترض ندرة في الترجمات ، وشحة في المدونات الطبية في عصر صدر الاسلام ، الا أننا نستطيع أن نثبت حدامن النشاط الطبي المتجلي في التدوين وحفظ النصوص .

لقد حفظت لنا بعض الكتب الطبية نصوصاً طبية عربية كتبها أطباء عرب عاشوا في صدر الاسلام وفي العصر الأموي . أي قبل بداية ما يسمى (بعصر الترجمة) الذي أهّل فجره بانشاء (بيت الحكمة) أي في العصر العباسي .

فقد حفظ لنا (الحاوي) (٥٠) نصوصاً طبية لعدد كبير من الأطباء عاشوا قبل القرن التاسع الميلادي من أمثال : ماسرجويه البصري ، وتياذوق طبيب العجاج ، وأبي جريج الراهب ، ويحيى بن البطريق ، وعيسى بن حكم الدمشقي .

وقد اخترنا هؤلاء الأطباء لأنهم كتبوا في طب العيون . أما (الحاوي) فإنه حافل بأسماء كثيرة أخرى .

وعلى الرغم من أهمية هذه (النصوص) المقتبسة في كتاب الحاوي من وجهة نظر (تاريخ الحضارة) الا أن النصوص المتعلقة بالكحل وصلت الى ذروتها في هذا العهد في مؤلفات يوحنا بن ماسويه (٥١) الذي ألف كتابين متخصصين في الكحل .

ولما كانت هذه المادة - التي وصل اليانها أجزاء مقتبسة - أقل كمية من أن تعطى لنا فكرة واضحة عن مدى غزارة هذه الكتابات الا أننا نعرفنا منها على بعض الحقائق التاريخية الهامة .

فمثلاً : ان المستوى الرفيع لهذه المعلومات الطبية يتضح لنا من ان مقولة تقسيم الطب الى علم Theorie وعمل Praxis كانت معروفة للأطباء العرب منذ عهد جابر ابن حيان (٥٢) .

وان جابر نفسه يعطي أحسن مثل على قدرة الأطباء العرب قبل عصر ازدهار الترجمة على فهم واستيعاب التراث الطبي القديم ، واستعماله فعلياً ، وتمثله وتحليله ، وتوجيه النقد له ، وممارسته في الحياة اليومية .

ليس صحيحاً ما يتصوره بعض المؤلفين من ان بداية اطلاع العرب على الطب القديم جاءت بعد عصر الترجمة أي بعد انشاء بيت الحكمة . والصحيح هو أن هذا الاطلاع جاء مبكراً جداً (٥٣) .

الا أن الترجمة هي التي قفزت بطب العيون العربي قفزة نوعية من المستوى الذي نراه عند يوحنا بن ماسويه (مستوى الممارسة) الى المستوى الذي يطالعنا به حنين بن اسحق (مستوى المعرفة النظرية) . وسنوضح هذه الفكرة بعد قليل .

ولتلخيص هذه المشكلة نقول : ان الأديرة حفظت علوم الأقدمين قبل الفتح الاسلامي وفي صدر الاسلام وحتى عصر الترجمة . وقام السريان بحفظ تراث الأقدمين بشكل انتقائي فاعل . وهذا ما أمّن الممارسة الطبية بأسلوب قائم على العلم والمعرفة ، وذلك قبل ان يترجم العرب تراث الاغريق المكتوب .

وفي كل هذه المرحلة كانت الاغريقية لغة العلم وكذلك السريانية . بينما كانت السريانية لغة السكان قبل الاسلام وكذلك العربية . لذلك كانت عملية انتقال المعرفة الطبية من السريان الى العرب ممهدة الطريق بسبب طبيعة العلاقة بين هذين العنصرين من السكان .

لقد بدأ العرب مرحلة الأخذ عن الأقدمين وتفهم علومهم واستيعابها قبل عصر الترجمة ، الا ان عملية الأخذ والاستيعاب هذه أخذت أبعادها الطبيعية أثناء عصر الترجمة وبعد ذلك .

واذا كان عصر الترجمة قد وصل الى ذروته ازدهاره بظهور حنين بن اسحق فان عهد حنين يمكن أن يُعتبر أيضاً بداية لمهد الابداع . . . حيث بدأ العرب بتقديم المعرفة الطبية التي ورثوها عن الأقدمين بلفتهم وبأسلوب علمي رفيع . . . برهنوا به على جدارتهم بحمل رسالة الحضارة الانسانية في ذلك المهد .

وقد أتاح انتقال العلوم الطبية الى اللغة العربية مجالا لاطلاع اوسع الأوساط على هذه العلوم بعد ان أصبحت العربية لغة الدولة الاسلامية المترامية الأطراف . وأتاح هذا بدوره فرصة التأثير والتأثير بين عدد كبير من مراكز العلم فمهد الطريق لتلاقح الافكار . فنجم عن ذلك حضارة جديدة . وعلم جديد .

□ عصر النقل والترجمة :

تضارب آراء المؤرخين . . متى بدأ عصر الترجمة ؟ فبعض المؤلفين يعتبر أن عصر الترجمة بدأ في عهد المأمون (بانشاء بيت الحكمة) . وبعضهم يذهب الى أنه بدأ في عهد الرشيد أي في مطلع القرن التاسع (قبل عصر المأمون بربع قرن) . أما البعض الآخر فيعود بهذه البداية الى أيام المنصور (في الربع الأخير من القرن الثامن) .

ويمكن أن نعتبر انشاء بيت الحكمة بداية لهذا العصر . . ذلك انه يمثل بداية اهتمام الدولة اهتماماً جدياً ومكثفاً بعملية الترجمة . لقد أصبح بيت الحكمة مؤسسة رسمية للترجمة ، تنفق عليه الدولة بسخاء وتجزئ المترجمين وتشجعهم وتؤلى بوسائلها المتعددة عملية الحصول على الكتب التي يراد ترجمتها .

ومن المؤكد أن ترجمات كثيرة كانت متوفرة منذ مطلع القرن الثامن . . قراها الرائد العظيم جابر بن حيان في النصف الثاني لهذا القرن واستفاد منها . وتعرف من خلالها على الطب الاغريقي . . وقد ازداد عدد هذه الترجمات أيام يوحنا بن ماسويه (مطلع القرن التاسع) .

وقد ترجم ماسرجويه في أيام الأمويين كنشاشا طبيا كاملا ٠٠ قراء الناس أيام
عمر عبد العزيز ٠٠ الا أن هذا يعتبر البداية ٠٠

أما ذروة عصر الترجمة فقد جاءت مع ظهور حنين بن اسحق وتلاميذه ٠٠ وكانت
حدثا هاما في تاريخ العلوم العربية ٠ وفي تاريخ هذه اللغة ٠

لقد قام حنين بالترجمة من الاغريقية الى السريانية والى العربية ، ومن السريانية
الى العربية ٠ وأصلح كثيرا من الترجمات القديمة ، وراجع ترجمات بعض تلاميذه (٥٤)
الذين التفوا حوله ، وكادوا يشكلون مدرسة (٥٥) للترجمة لها أسلوبها وطرائقها
وتقاليدها ٠ فهم لا يتقيدون بالترجمة الحرفية ٠ وانما ينقلون المعنى العام للنص ،
ويضمونه في قالب عربي سليم ٠ وقد سهل لهم ذلك معرفتهم الجيدة بهذه اللغات الثلاث ،
ومقدرتهم الفريدة في استمارة التعابير من اللغة العربية واشتقاقها ونعتها ٠

لم يكن حنين ترجمة مبرزاً فحسب بل ألف عدداً كبيراً من الكتب :

بعضها في الطب ٠٠ وأهمها (المسائل في الطب للمتعلمين) (٥٦) ٠ وبعضها في الكحل .
وأولها (المسائل في العين) الذي كتبه على هيئة (المسألة والجواب) لطلاب الطب ٠
والثاني (العشر مقالات في العين) (٥٧) الذي يعتبر تلخيصاً وتكثيلاً لكل المعرفة الطبية
والعلمية المتوفرة في عصره والمنقولة بشكل رئيسي عن جالينوس ٠ وعلى هذا الكتاب
اعتمد معظم المؤلفين المتأخرين في الكحل (٥٨) ٠ فنقلوا عنه واقتبسوا منه ، وشرحوه
وعلقوا عليه ٠

وقد تعرف العرب من خلال هذا الكتاب (العشر مقالات ٠٠) لأول مرة على تشريح
العين (٥٩) ٠ ذلك ان معارف الأقدمين لخصها جالينوس ٠ وقام حنين بمرضاها وشرحها لأول
مرة بالعربية فنقل بذلك الكحالة من مستواها المحلي البسيط الذي وصل الى أعلى ما وصل
اليه في كتابات يوحنا بن ماسوية الى مستوى جديد (٦٠) مكث العرب من فهم تشريح العين
وفعلها (أي وظيفتها) ٠ ومهد لظهور الانجاز الكبير الذي حققه الحسن بن الهيثم ٠

لقد نقل حنين الكحالة من مستوى (المعمل) الى مستوى (العلم والعمل) ٠ من مستوى
الممارسة الى مستوى النظرية العلمية والممارسة العملية ٠

ولذلك ٠٠ ولأسباب كثيرة أخرى قال مايرووف عن كتاب حنين هذا (العشر مقالات ٠٠)
انه (أول كتاب ألفت على الطريقة العلمية الحديثة) (٦١) ٠

وقد وضع حنين لأول مرة في تاريخ اللغة العربية « تعابير فنية » في التشريح ٠ ناقلا
المعنى الذي تحمله الكلمة في اللغة الاغريقية الى اللغة العربية بدقة متناهية ، وبأسلوب
عبقري ٠٠ نادرا ما نجد له مثيلا في تاريخ العلوم ٠ وبذلك ترك حنين بصمات أصابعه
واضحة في تاريخ اللغة العربية ٠

فهذه التعابير التي نستعملها اليوم ٠٠ هي تعابير حنين ٠٠ استمارها أو نحتها أو
اشتقاقها ٠٠ ما تزال حية تتمتع بكامل حيويتها وشبابها ، ولا نجد أبدع ولا أفصح منها :

الملتحمة ، القرنية ، الصلبة ، المشيمية ، الشبكية ٠

□ عصر الازدهار والابداع :

من المسلم به في كتابة التاريخ أن تقسيم التاريخ الى عصور ذات أسماء خاصة تفصلها حوادث انما يكون لتسهيل الدراسة . . ذلك أن الأحداث تستغرق زمناً طويلاً وتستدعي تدرجاً في الانتقال من حالة إلى حالة ، ولا بد من نضج ظروف موضوعية معينة قبل أن يتم التغيير فتنتهي مرحلة وتبدأ مرحلة جديدة . ولا يمكن أن يمزق التسلسل الزمني بأرقام تشير الى سنوات تفصل عهداً مبكراً عن عهد لاحق .

هذه المسئلة تتبدى بطبيعة الحال في دراستنا لتاريخ تطور الكحالة عند العرب . ففي مرحلة البدايات حيث تم التعرف على طب القدماء حصلت الترجمات الأولية وحصل تفهم للمادة العلمية كما حصل استيعاب ونقد . وفي عصر الترجمة استمرت عملية الاستيعاب وتمثل المادة العلمية والمحاكمة والنقد وظهرت بدايات المعطاء والابداع . وحصلت اكتشافات علمية جديدة . وفي عصر الازدهار استمرت مثل علوم الأقدمين وترجمت بقايا التراث القديم ، وأصلحت الترجمات القديمة التي لم تجر مراجعتها في عصر الترجمة وازداد المعطاء والابداع .

فهذه العصور تتداخل بعضها ولا يمكن أن نفصلها بشكل حدي . ان هذا التقسيم من صنعنا ولا نهدف من وراء ذلك إلا تسهيل الدراسة .

ولذلك فان اختيار الحوادث التاريخية التي تفصل عصوراً عن عصر آخر ، وتحديد بدايات هذه العصور ونهاياتها ، وأحياناً تسمية هذه العصور تخضع للأراء الشخصية والاعتبارات الذاتية للمؤرخين (٦٢) .

فمصر الازدهار يجب أن يبدأ بعمل عظيم . . بعضهم يعتبر هذا العمل هو استيعاب آراء الأقدمين وتلخيصها بأسلوب جديد يدل على فهمها وفهمها . وبعضهم يعتبر أن تغير نظرة المؤلفين العرب الى الأساتذة الذين يأخذون عنهم هي هذا العمل . . فحينما اعتبر العرب أساتذتهم هم الأغريق . . كانوا في العصر الأول . . وحينما انتقلوا الى اعتبار المؤلفين العرب هم المصدر الرئيسي لهم فجري النقل من كتبهم وحصل الاقتباس عنهم . . حصلت عملية الاستقلال . وبدأ دخولهم الى العصر الثاني . لقد أصبح اعتماد المؤلفين في هذا العصر بشكل رئيسي على أساتذة عرب وليس على أساتذة اغريق .

ولكن بعض المؤلفين - في تقسيمه لعصور تاريخ الطب العربي - يعتبر أن قدرة العرب على تأليف كتب مؤسّسة تعتمد في جزء كبير منها على الملاحظة الشخصية ، والخبرة العملية ، ولا تكتفي بنقل آراء الأساتذة الأقدمين هي البداية الحقيقية لهذا العصر (٦٣) .

وعلى كل حال . . وإذا أخذنا هذا الرأي الأخير بعين الاعتبار فان الشخصية الفذة التي ألفت مؤلفاتها بالملاحظات السريرية المعتمدة على الخبرة الشخصية والممارسة الطبية اليومية هي شخصية أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي عاش بين (٨٦٥ ، ٩٢٥) .

لقد كتب الرازي في الطب وفي الكحل مؤلفات هامة يمكن أن نعتبر ظهورها بداية لعصر الازدهار .

وما قلناه عن الرازي يصح أيضاً عن الزهراوي . المتوفى بميد عام ١٠٠٩ م . . . في الأندلس .

ولكننا نريد هنا أن نقتصر على دراسة هذه البداية في حقل الكحل . . . ذلك اختصاراً للمرض . . . وابتعاداً عن الاجتهادات الكثيرة في هذا المجال . . . اذا عممنا الدراسة على العلوم الطبية كلها . . .

ففي حقل الكحالة جاء بعد الرازي بزمان قليل طيبيان عظيمان ومؤلفان قديران ترسخت بمجيهما بداية عصر الازدهار أو اذا شئنا قلنا : تم على أيديهما تأسيس طب العيون العربي . لقد أنجز هذان المؤلفان عملية بناء صرح جديد يتجلى فيه عطاء العرب الخاص للبشرية في هذه المرحلة الإسلامية من تاريخهم . هذان الرجلان هما عمار بن علي الموصلي الذي ولد في الموصل وكتب كتابه (المنتخب . .) في القاهرة . وعلي بن عيسى الكحال البغدادي الشهير ، صاحب (تذكرة الكحالين) وقد ظهر كلا الكتابين حوالي عام ٤٠٠ هـ (حوالي ١٠١٠ م) . . . دون أن يعلم أحد المؤلفين بكتاب الآخر وبالتالي دون أن يتأثر به .

□ عمار بن علي :

كان عمار سريراً فذاً ، ومعالجاً مجرباً سقط من الصيدلية كل الأدوية التي لم تثبت جدارتها بالممارسة العملية ، واكتفى في كتابه : (المنتخب في علاج العين) بذكر المعالجات التي جربها شخصياً أثناء ممارسته الطويلة ، والتي برهنت على فعاليتها . كما طور جراحة الساد بأسلوب مبتكر ووصف طريقته الجراحية وصفاً بارعاً . وأعطى تقارير سريرية عن نتائج عملياته الجراحية لا تقل في شمولها ودقتها عن تقارير أرقى المشايخ في هذا القرن (٦١) .

وقد تناول عمار وصف أمراض العين في كتابه وفق أسلوب جديد في التصنيف يعتمد على التقيد الشديد بالتقسيم التشريحي للعين ، أي أنه خالف الأسلوب الذي اتبعه حنين بن اسحق قبل ذلك والذي يبدأ بذكر أسباب أمراض العين ثم ينتقل الى وصف علامات هذه الأمراض ، وبعد ذلك يتطرق الى معالجاتها .

فعمد عمار بن علي الموصلي تنقسم أمراض العين الى عدة زمر . . . أمراض الجفن ، أمراض الماق ، أمراض الملتحمة ، أمراض القرنية . . . الى آخر ذلك .

وما تزال البشرية حتى اليوم ، ومنذ ألف عام (٦٢) . . . تعتمد هذا الأسلوب في تصنيف الكتب التدريسية في طب العيون .

وفي نفس الوقت الذي ألف فيه عمار كتابه ظهر كتاب آخر في بغداد هو (تذكرة الكحالين) راعى مؤلفه (علي بن عيسى) نفس الأسلوب في التصنيف ، مما قد يشير الى وجود مؤلف مجهول أو أستاذ غير معروف لكلا هذين الطبيبين .

كان كتاب (التذكرة) أوفر مادة من كتاب (المنتخب . . .) وأسعد حظاً فاعتمده المؤلفون العرب بعد ذلك أساساً لكل تأليفهم ، واعتبروه قانونهم (٦٦) في الكحل ، بل أنه

أصبح المرجع الرئيسي الذي يقتبس منه المتأخرون ، واستغنى كثيرون منهم بمد ذلك عن مؤلفات الاخرين بل وعن كتاب حنين .

□ علي بن عيسى :

وقد ذاع صيت هذين الكتابين في العالم فوجدنا في العالم الاسلامي تقديراً كبيراً . وترجمنا في الغرب اللاتيني . . . الا ان شهرة التذكرة بمرور الزمن طفت على شهرة المنتخب . . . فصار كتاب علي بن عيسى كتاباً للتدريس في أوروبا رغم رداءة النص اللاتيني المترجم .

وفي الحقيقة فقد ظلت أوروبا عاجزة حتى القرن الثامن عشر ، أن تخرج كتاباً يماثل هذا الكتاب من حيث محتواه العلمي أو قيمته التعليمية (٦٧) ولم يترك هذا الكتاب مكان الصدرة في أوروبا الا حينما ظهر علم التشريح الحديث وبرهن على ان البلورة لا تقع في مركز العين وانما في الامام . . . وان الساد انما هو تكثف في مادة البلورة نفسها وليس هشام امامها . والا حينما ظهرت نظريات كيلر في الابصار .

ونظراً للدور التاريخي الهام الذي لعبه كتاب علي بن عيسى في التأثير على المؤلفين المتأخرين فاننا ننسب اليه شرف ابتكار هذا الأسلوب الجديد في تصنيف كتب الكحل رغم ان الكتابين ظهرا في نفس العام (٦٨) . ورغم شهادة هيرشبرغ بان عمار كان اغنى فكراً وموهبة من زميله . (الا ان هيرشبرغ نفسه يؤكد ان الاختصار الذي تميز به هذا الكتاب .. جعله في المرتبة الثانية عند الأطباء العرب الميالين الى كتاب يتصف بالاكتمال .) .

لقد كان كتاب (المنتخب . . .) فذاً (٦٩) بين أمثاله من كتب المصور الوسطى . . . امتاز عليها جميعاً . . . بالابتكار والأصالة والاختصار . . . بينما كان كتاب (التذكرة) مكتملاً وأغنياً يغني المراجعين عن العودة الى مؤلفات أخرى . لقد بذل علي بن عيسى في تأليف التذكرة . جهداً كبيراً جعله بحق (قانون) الأطباء العرب في الكحل .

□ سيل من المؤلفات :

وبعد أن تأسس طب العيون العربي انفتح الباب أمام ظهور مؤلفات جديدة اتسم معظمها بالأسلوب العلمي في التأليف ، واحترام السلف ، والأمانة في ذكر مصادر المعلومات ، والدقة في الاقتباس . كما تميزت بتنوع خلاق في طريقة تناول مادة البحث . اضافة الى الاتساع الشديد والافاضة في الشرح . الى جانب الملاحظات الشخصية التي يوردها المؤلف لكي يضع بين يدي القارئ خبرته التي تجمعت عبر ممارسته الطويلة .

ويختلف كل كتاب من هذه الكتب عن الكتب الأخرى بأنه يعكس شخصية المؤلف ، ويمر عن عبرته الخاصة .

وقد جاءت هذه الكتب من كل أرجاء البلاد الاسلامية وعلى مدى خمسة قرون . ففي الشرق كتب ابن سينا (القانون) ونحن ننسب اليه أيضاً كتاب (الاستبصار) (٧٠) ، وفي الأندلس كتب ابن الهيثم (كتابه) (تذييق النظر في حلل حاسة البصر) . هذا في القرن العاشر عشر . أي بعيد ظهور كتابي التذكرة والمنتخب .

ثم جاء كتاب الغافقي (٧٢) من الأندلس في القرن الثاني عشر . وقد أطلق المؤلف على كتابه اسم : المرشد في الكحل .

أما القرن الثالث عشر فقد جاء غنياً بالمؤلفات الكحلية :

من حلب جاء كتاب خليفة : (الكافي في الكحل) . ومن حماء جاء كتاب صلاح الدين ابن يوسف (نور الميرون وجامع الفنون) . ومن دمشق جاء كتاب القيسي (٧٣) (نتيجة الفكر في علاج امراض البصر) . ومن بغداد جاء كتاب عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) . ومن القاهرة جاء كتاب ابن النفيس (المهذب في الكحل) .

وفي القرن الرابع عشر كتب ابن الألففاني كتابه الشهير (كشف الرين في أحوال العين) . كما كتب ملخصاً له . سماه (تجريد كشف الرين) . وكتب صدقة ابن ابراهيم الشاذلي كتابه (العمدة الكحلية في الأمراض البصرية) وكلا الكتابين جاء من مصر .

أما القرن الخامس عشر فقد ظهر فيه كتاب نور الدين علي المناوي الذي شرح فيه كتاب الألففاني (تجريد كشف الرين) . وقد سمي المناوي كتابه هذا (وقاية العين) . وربما كان كتاب المناوي هذا خاتمة الأعمال العظيمة في التأليف في حقل الكحالة .

كل هذه الكتب كتب متخصصة في الكحل . وثمة كتب أخرى هامة لغير الكحالين . . أفرد فيها مؤلفوها الأطباء فصولاً لأمراض العين نكتفي هنا بذكر أعمال : ابن هبل البغدادي (٧٤) ، وابن زهر (٧٥) الأندلسي ، ونجيب الدين السمرقندي (٧٦) ، وكمال الدين الاقسرائي (٧٧) ، ونفيس بن عوض الكرمانلي (٧٨) .

□ منجزات العرب في الكحل :

لقد ظهرت أقدم حضارات البشرية في بلادنا ، ولم يغب مشعل العلم الذي حمله أجدادنا منذ أقدم المصور . لقد أوقده - في حدود ما أثبت علم التاريخ - قدماء المصريين وسكان بلاد ما بين النهرين . وانتقل من يد إلى يد . . ولكنه ظل مشتعلاً دوماً في بلادنا . تشهد بذلك حضارات قدماء المصريين والسومريين والبابليين والكنعانيين والآراميين . ولما جاء الفرس والاهريق والروم فاتحين إلى بلادنا تعلموا منها الكثير .

ولقد استعمل المؤرخون كلمة (العهد الهلنستي) للدلالة على تأثر الهيلينيين (الاهريق) بحضارات وعلوم الشرق بعد أن فتحوا مصر والشام والعراق .

وظلت بلادنا موطناً للفلسفة والعلوم في العهد البيزنطي . حمل السريان في أديرتهم رسالة الفكر والعلم والتعليم . فازدهرت المدارس بين الاسكندرية وأنطاكية وجنديسابور ، وما أن جاء الاسلام حتى تناول مشعل العلم القديم ومضى به : يراه وينشره في أرجاء المعمورة . ويممه على جميع البلاد التي دخلت في حوزة الدولة الجديدة المستقرة والمزدهرة .

لقد حققت الدولة الاسلامية ثقافة موحدة تنتشر من أقصى حدود الصين شرقاً الى اسبانيا غرباً وتصل من شواطئ قزوين شمالاً الى أواسط الهند وبحر العرب وصحراء افريقيا جنوباً .

هذه الثقافة جعلت من تحصيل العلم واجباً مقدساً . ومن تكريم العلماء خلقاً كريماً .

وفي ظل هذه الحضارة الاسلامية ازدهر العلم ، وحقق العلماء انجازات كبرى .

لقد تقدمت العلوم الرياضية والكيمياء والفيزياء والفلك كما تقدم الطب .

وفي مجال الطب : تقدمت الجراحة كما تقدم الطب الباطني . وتقدمت كذلك الكعالة وحقق العرب في هذا الحقل انجازات هامة .

ولا يتسع لنا المجال هنا الا لذكر بعض جوانب هذا التقدم .

□ أولاً - المؤسسات التعليمية :

اصبحت المساجد في البدء مدارس للعلوم الدينية ، ثم صارت مدارس للعلوم عامة . ولم يخل مسجداً كبيراً واحداً من مكتبة غنية (٧٩) ، ذلك قبل انشاء المدارس ، أما بعد ذلك فقد انتقل التعليم بطبيعة الحال الى هذه المدارس التي تطورت كثيراً ، ثم امت معظم المدن . . . وبمدها ظهرت الجامعات (٨٠) والمدارس العليا التي تعنى بالتعليم الطبي .

وترسخ مفهوم الاختصاص في الطب تعليمياً وممارسة . . . فظهر الجراحون (الجراحيون) والكعالون .

وكان الطلبة في معاهد العلم هذه يلقون الرعاية الخاصة ، ويؤمن لهم السكن المجاني . وتعطى لهم المخصصات المالية لاستكمال دراستهم .

وظهرت كتب التعليم الطبي التي كانت تستعمل في سائر المدارس في كل أنحاء الدولة مؤكدة الوحدة الثقافية والانسجام الفكري في سائر أرجاء البلاد .

وكان بين هذه الكتب كتب مطولة وكتب مختصرة (٨١) . وكان بينها كتب على هيئة السؤال والجواب للدارسين أو للذين سيتقدمون للامتحان . كما كان بينها كتب على هيئة جداول تسهل على القارئ مقارنة الصور السريرية المختلفة .

وتطور في هذه الأثناء نظام الامتحان (٨٢) الطبي الذي صار يجري باشراف الدولة .

□ ثانياً - المؤسسات الصحية :

انفصل علم الصيدلة عن علم الطب في العهد الاسلامي . وظهرت في حقل الاختصاص الصيدلاني بدايات التخصص الدقيق ، فظهرت كتب خاصة ، وفصول في كتب أخرى تعنى بهذه العلوم الناشئة ، كأدوية العين المفردة ، والأقرباذين المتخصص بالعين (أدوية العين المركبة) .

كما تطورت المشافي وتمددت أشكالها وظهرت فيها الأجنحة المتخصصة ومن جملتها أجنحة لمرضى الميون كما كان الحال عليه في المستشفى النوري بدمشق . وألحقت بهذه المشافي عيادات متخصصة لمرضى الميون كما كانت عليه الحال أيام ابن النفيس في المستشفى في القاهرة وقد كان يشرف هو نفسه على هذه العيادة .

وفي هذه الأثناء كانت الممارسة الطبية تخضع لاشراف الدولة المباشرة . ورقابتها الدائمة ، في ما سُمي (بنظام الحسبة) (٨٣) . فالاحتساب هو الموظف الذي يراقب كيفية ممارسة الأطباء للمهنة . فلم يكن الطبيب قادراً على ممارسة مهنته قبل أن يحصل على شهادة خاصة تخوله ذلك . وقد ساد هذا النظام في بغداد ودمشق والقاهرة ، بينما تأخر ظهوره في حلب .

□ ثالثاً - المؤلفات الطبية :

على الرغم من أننا لا نعرف بعد على وجه الدقة محتوى هذه الكنوز التي نتكلم عنها بسبب أنها لم تحقق ولم تنشر كلها بعد ، فإننا نعرف عنها الشيء الكثير الذي يجب أن يقال في هذا القبيل .

١ - ففي هذه الكتب نجد ظاهرات أكاديمية كثيرة ، فقد شرح بعض المؤلفين كتباً لأساتذة كبار فنفس بن هوض الكرمانى شرح كتاب (الأسباب والعلامات) الذي ألفه السمرقندي . ذلك أن دارسي الطب اعتمدوا دراسة كتاب السمرقندي ، فكان على الأستاذ الكرمانى أن يشرح هذا الكتاب التدريسي لتلاميذه .

وكما أن الشرح مهمة أكاديمية فإن التلخيص مهمة أخرى لا تقل أهمية . فقد أصبح كتاب (القانون) لابن سينا مرجعاً لدارسي الطب ، وصار لا بد من اختصاره للمبتدئين . فقام ابن النفيس (٨٤) بهذه المهمة ، واختصره في كتاب (الموجز في الطب) أو (موجز القانون) وأصبح (الموجز) بدوره كتاباً مدرسياً أقبل عليه الطلاب ، لذلك جاء مدرسو الطب لشرحهم لطلابهم . فشرحه الكرمانى في القرن الخامس عشر ، وجاء شرحه للموجز أحسن بكثير من الشروح التي ظهرت في القرن الرابع عشر والتي كان من أبرزها شرح الاقسرائى ، وشرح الكازرونى .

لقد سمي الكازرونى (٨٥) (المتوفى سنة ١٣٤٤ م - ٧٤٥ هـ) كتابه (المنفى في شرح الموجز) . بينما سمي الاقسرائى كتابه (حل الموجز) .

أما الكرمانى فقد سمي كتابه (شرح موجز القانون) ، وعلى ذلك فإننا نستطيع قراءة الفصول المتعلقة بطب العين عند ابن سينا في كتابه القانون ، موجزة مرة ، ومشروحة مرة أخرى ، مشروحة عن القانون نفسه أو مشروحة عن موجزه الذي كتبه ابن النفيس .

وشمس الدين الألفانى يختصر بنفسه كتابه المطول في الكحل (كشف الرين) في كتاب مختصر ، يسهل استنساخه وحمله وتناقله . (تجريد كشف الرين) . ويعتمد طلبة الطب على هذا التجريد . فيأتى نور الدين المناوى ليشرحه لهم في (وقاية العين) .

وثمة من اختصر كتاباً لتسهيل دراسته وجعله في متناول المبتدئين فغيّر أسلوب تناول المادة العلمية في هذا الكتاب كما فعل دانيال ابن شمعيا بكتاب (تذكرة الكعاليين) • فأعاد إخراجه في شكل جديد تماماً وسماه (مسائل وأجوبتها في علم صناعة الكحل) •

٢ - وفي هذه الكتب العربية نجد ظاهرة نقد الأساتذة ومخالفة آرائهم • فالرازي يمارض جالينوس في رأيه في (آلية الأبصار) • ويبين الرازي : (ان الرؤية لا تكون بشمعاً يخرج من العين) (٨٦) •

٣ - ونجد أيضاً تراثاً ضخماً من التعليقات (٨٧) تناول فيها المؤلفون المتأخرون أعمال أساتذتهم • من أمثال حنين ، والرازي، وابن سينا •

٤ - وفي هذه الكتب نجد بعض المصورات التشريحية القيمة • وفي حقل الكحل نجد أقدم ما تمتلكه البشرية من هذه المصورات على الإطلاق ، في جميع فروع الطب : نعني بذلك المصورات التشريحية للعين بأجزائها وملحقاتها وعضلاتها التي تركها لنا حنين في كتابه (العشر مقالات) • ذلك ان المؤلفين الاغريق ضاعت مؤلفاتهم • • فأصبحت مصورات حنين هي التراث الأقدم في تاريخ التشريح •

ونستطيع أن نرى هذه الصور في مخطوطة كتاب العشر مقالات المحفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (٨٨) ، كما اننا نجد مخططات تشريحية أخرى عند خليفة وصلاح الدين (٨٩) •

٥ - وفي هذه الكتب نجد مصورات واضحة ودقيقة للأدوات الجراحية المستعملة في حقل جراحة العين •

وأقدم هذه الأشكال المعروفة هي التي تحتوي عليها المقالة الثلاثون من كتاب الزهراوي (التصريف لمن عجز عن التأليف) (٩٠) •

ونجد أشكالاً أخرى في كتاب صلاح الدين بن يوسف (نور العيون) • (٩١) •

ولكن أشهر وأوضح هذه المصورات هي التي خلفها لنا خليفة بن أبي المعاسن في كتابه (الكالي) • (٩٢) •

٦ - وفي هذه الكتب نجد عدداً كبيراً من الأشكال الرياضية والهندسية التي تشرح نظريات الابصار التي تمثل آراء الأقدمين عن الأساتذة الاغريق • ويورد صلاح الدين في (نور العيون) • تسعة أشكال لتسهيل فهم هذه الآراء (٩٣) •

ولكن الأشكال التي رسمها ابن الهيثم لتوضيح رأيه هي التي أخذت مكان المصدارة في التاريخ بين جميع الأشكال التي تشرح نظريات الابصار • ذلك أن توضيح حقيقة آلية الابصار جاء على يدي هذا العالم العربي العظيم •

٧ - وفي هذه الكتب نجد أحسن نماذج الأمانة في سرد أسماء المراجع التي اعتمد عليها المؤلفون • فكل الحقائق العلمية تسند الى أصحابها ، وكل الاقتباسات يحافظ معها على ذكر اسم المؤلف الى جانب النص الأصلي • وقد تنقل هذه الاقتباسات نقلاً حرفياً ، وقد ينقل المعنى • • ولكن في العاليتين يُذكر فضل صاحبها • •

ولا يكاد يذكر اسم مؤلف قديم الا باحترام شديد •

وعلى هذا فنحن نعرف أسماء جميع المؤلفين الاغريق والسريان والهنود الذين نقل عنهم العرب • كما نعرف من المؤلفين العرب المتأخرين أسماء أساتذتهم من العرب المتقدمين •

٨ - وفي هذه الكتب يعطينا المؤلفون ملخصاً لأرائه الشخصية ، كما نرى عند الرازي •• اذ يذكر كلمة (لسي) بين قوسين للإشارة الى الحقائق العلمية التي اجتناها بنفسه ولم ينقلها عن مؤلف قديم •

ولعل بعض أحسن الأمثلة في هذا القبيل ما نراه عند عمار بن علي الذي يعطي خبرته الشخصية في عملية السادة معتمداً على تجربته في بعض العمليات التي أجراها بنفسه والتي يقدم عنها وصفاً دقيقاً • وقد شهد ما يروهوف لعمار بأن وصفه لهذه الحالات يضاهي من حيث الدقة والاقتضاب أحسن ما نفعله اليوم في كتابتنا (الملاحظات السريرية) •

□ رابعاً - المكتشفات العلمية :

لا شك أن اكتشاف ابن الهيثم لآلية الابصار هو أحد أهم مساهمات العرب في الكحل . وقد نال هذا الاكتشاف شهرة كبرى ، ذلك انه يقع في حقل اهتمام الأطباء وعلماء الحياة كما يقع في حقل اهتمام مختصين آخرين كالرياضيين والفيزيائيين وعلماء النفس والفلاسفة •

ولعل العرب أنجزوا الكثير في حقل طب العيون بمعناه الضيق الذي لا يكاد يخرج عن دائرة اهتمام أطباء العيون •

وسنستعرض هنا نماذج من هذه الانجازات : ولكننا لا بد لنا - قبل البدء بتعداد هذه المنجزات - من تأكيد حقيقة أولية في تاريخ العلوم ، وهي أن قسماً كبيراً من كتب الكحل لم يدرس دراسة كافية ، بل لم يحقق تحقيقاً علمياً صحيحاً ، وبالتالي فإنه لم يتح للباحثين دراسة المحتوى العلمي لهذه الكتب ، كما ينبغي • هذا بالإضافة الى أن بعض الكتب لم ينشر بعد • إضافة الى أن بعض المؤلفات العربية في الكحل ما تزال في حكم المفقود (١٤) •

وقبل أن نتمكن من دراسة هذا التراث لا يمكن لنا أن نزعم أننا سبرنا محتواه • ولا يمكن لنا أن نلم الماما كافيأ بمدى المساهمة التي اضطلع بها العرب في تطور طب العيون في المرحلة الاسلامية من تاريخهم •• منذ أن حملوا المشعل الذي أخذوه من الاغريق والسريان والهنود ، الى أن أسلموه الى أوروبا •

وهذه أمثلة على بعض هذه المنجزات :

١ - في حقل التشريح ووظائف الأعضاء (الفرائز) وعلم الأمراض :

عرف العرب المزيد من المعلومات عن تشريح ووظائف عضلات العين مما مكنتهم من التفريق بين الحول المتوافق والحول الشللي (١٥) ، وجعلهم يحاولون تفسير ظاهرة الشغف (الرؤية المزدوجة) •

وفهموا العلاقة بين اتساع الحدقة وتمرضها للنور فأدركوا أن الحدقة تضيق بمقدار ما يرد إليها من الضياء (٩٦) .

وعرفوا كذلك وظيفة حركة الأجنان (٩٧) .

كما انهم كتبوا في موضوعات تتعلق بتشريح العين المقارن (٩٨) .

٢ - الانذار :

اكتشف العرب العلاقة بين حركة الحدقة (تضيقها اذا وقع عليها شمع من النور) في عين مصابة بالساد* وبين قابلية هذه العين للشفاء فيما اذا اجري عليها تدخّل جراحي* .
اي انهم أدركوا العلاقة بين (تفاعل الحدقة للنور) (وانذار) العمل الجراحي للساد* . كما نقول بلغة اليوم .

وقد كان الرازي أول مؤلف أشار الى هذه الحقيقة العلمية التي أصبحت دليلاً يهتدي به الكحالون قبل الاقدام على اجراء العمل الجراحي للساد* .

ونجد هذا واضحاً عند عمار بن علي الموصلي الذي يشترط سلامة هذا المنكس قبل وضع استعطاب العمل الجراحي* .

قبل الرازي : شرط : رؤية النور (عبث عنها حنين) .

٣ - وصف بعض الصور السريرية :

نجد في كتب الكحل وصفاً دقيقاً لعدد من الأمراض والعلامات والصور السريرية .
واسوق هنا مثلين من (تذكرة الكحالين) :

اولهما : وصف حالة التهاب حواف الأجنان في المرحلة التقشرية : - (وترى بين الأهداب ما يشبه نخالة الدقيق ، وقد يقرح ثم يندمل*)

وثانيهما : وصف شكوى المريض في حالة (وذمة القرنية) الناجمة عن ارتفاع توتر باطن العين : - (ويبصر المريض كأنه في دخان أو ضباب) .

وكلا المثلين ينطق وضوحاً ويمتاز بالايجاز والبلاغة ، وكلاهما غني عن التعليق* . اذا قرأه طبيب الميون المعاصر* .

٤ - جراحة العين :

نجد في مؤلفات الزهراوي (وعمار بن علي) وصفاً دقيقاً لبعض العمليات الجراحية ، ويعود هذا الوصف الى ألف عام خلت (٩٩) .

وقد طور عمار عملية امتصاص الساد* الطري (١٠٠) اذا استعمل من أجل ذلك ابرة معدنية مجوفة من ابتكاره* .

كما تمكن أيضاً من اجراء عملية قطع القزحية في حالة تفتق مع المحافظة على الرؤية (١٠١) .

وقد تطورت هذه العمليات الجراحية . كما تطور وصفها في الكتب التدريسية وأصبح أكثر مصادفة في الكتب المتأخرة . كما في كتاب خليفة (الكافي ٠٠٠) أو في كتاب صلاح الدين (نور العيون ٠٠)

وإذا أجرينا مقارنة بين رسوم الأدوات الجراحية التي تعود الى عهد الزهراوي (ق ١٠) ورسوم خليفة (ق ١٢) فإننا نلاحظ تطوراً يتبدى بتنوع هذه الأدوات وتخصصها ودقتها .

وقد عرف العرب بدايات التخدير . فاستعملوا الأدوية الموضعية لتخفيف الآلام الميئية . كما استعملوا (المرقد) كوسيلة للتنويم ، وربما استعملوا هذه الأدوية العامة في بعض العمليات الجراحية التي تستغرق وقتاً طويلاً . وقد لجأوا الى اللقاح واليبروح والخشخاش والأفيون من أجل هذه الغاية (١٠٢) .

ونجد عند العرب بدايات للاختصاص الدقيق (طب العيون عند الأطفال) . إذ أدركوا أن كثيراً من الأمراض تتظاهر عند الأطفال بشكل مختلف عنه عند الكبار . فالحول عند الأطفال يختلف عن الحول عند البالغين من حيث أسبابه وإنذاره .

ونجد عدداً من المقاطع التي تدور حول معالجة أمراض العين عند الأطفال عند عدد من المؤلفين : كالرازي (١٠٣) ، وعريب القرطبي (١٠٤) وأحمد الطبري (١٠٥) ، وابن مندوین الأصفهاني (١٠٦) . من القرن العاشر .

وتصبح هذه الاشارات أكثر بكثير عند المؤلفين المتأخرين وخاصة في القرن الثاني عشر ، من أمثال السمرقندي ، والحريزي ، والقيسي ، وخليفة وابن النفيس ، وصلاح الدين .

وقد وصفوا النطش كما وصفوا معالجة ناجمة له ، أثبتت تجربتهم فاعليتها - عبر ممارستهم الطويلة - هذه المعالجة هي تغطية العين السليمة . واستعمال العين الحولاء .

□ خامساً - الأخلاق الطبية :

لقد بنى العرب أركان دولتهم في المهد الاسلامي بنفس الحماس وعلى نفس الدرجة من المتانة الأخلاقية اللذين ظهروا في الفتوحات . لذلك كان الطبيب العربي بوحى من مسؤوليته تجاه ربه ، وتجاه المجتمع والمريض حرصاً على أن يتسلح بأعلى درجات الأخلاق في ممارسته المهنية . فقد أظهر الطبيب من المناقب ما يتناسب مع الرسالة التي نذر نفسه من أجلها متحلياً بالزهد ونكران الذات . ومتصفاً بالتواضع والقناعة . كل ذلك ينبع من ضميره الانساني ، وإيمانه بتماليم الدين (١٠٧) ، واقتناعه بالتقاليد الإمبراطورية (١٠٨) .

وقد خصص معظم المؤلفين في كتبهم فقرات ينصحون بها القارئ ويلخصون له الأخلاق الطبية التي يجب أن يتسم بها ، ويمددون الشروط التي ينبغي أن تتوفر فيمن رغب في ممارسة هذه المهنة النبيلة .

فعلي بن ربه الطبري ، والمجوسي والغافقي يضمنون نصائحهم هذه في مطلع الكتاب . .
أما الشافلي فإنه ينهي بها كتابه على شكل (وصية) جاعلا منها مسك الختام .

ولكن بعض الأطباء أحب أن يكتب كتاباً خاصاً بهذا الموضوع : فقلوب الدين الشيرازي (ق ١٤ م) ألف كتاباً عنوانه : (كتاب بيان الحاجة الى الطب ، وأدب الأطباء ، ووصاياهم) .
بينما كان اسحق بن علي الرهاوي قد ألف في القرن التاسع (كتاب أدب الطبيب) .

وكما أن الطبيب لا يجوز أن يعطي دواء قاتلاً أو ضاراً . فطبيب الميون أيضاً يلتزم في نطاق اختصاصه بهذا المبدأ . . ويضيف صلاح الدين بن يوسف الحموي في مقدمة كتابه قائلاً . . (واحذر أن تنبه على دواء قاتل أو كحل يحجب البصر أو يضمفه) . . (١٠٩)
مؤكداً أن الطبيب يجب أن يمتنع حتى عن مجرد الإشارة الى وجود مثل هذه الأدوية الضارة .

ويعدد المؤلفون عدداً من الصفات التي ينبغي على الكحال أن يتصف بها : فالكرم ، والرحمة ، والطهارة ، والعفة ، والنقاوة ، والرافة ، والكتمان ، وحب الخير ، والانكباب على الاشتغال في العلوم ، وترك الشهوات البدنية ، ومعاشرة العلماء ، وحب الدين .
هي الصفات التي يلج عليها صلاح الدين .

والغافقي يصر في مطلع كتابه (المرشد . .) على أن الطبيب لا يسمى الى الثراء بمعالجة المرضى ولكنه يبتغي مرضاة الله . والطبيب مهتم بشفاء الناس ، خاصة الفقراء والمحتاجين . وعليه اذا كان مقتدراً أن يعطي الدواء للفقراء من ماله الخاص ، وان لم يكن مقتدراً فليصف لهم الغذاء والدواء الممكنين . . للذين يمكن الحصول عليهما دون مشقة وبسر زهيد . فالطب رسالة قبل أن يكون صنعة .

ويؤكد صلاح الدين على أقوال الغافقي هذه : (وان أمكنك أن تؤثر الضعفاء من مالك فافعل ، ولا يكون غرضك جمع المال ، الاتحصيل الثواب . .) (١١٠) .

وقد كره العرب أن يتكسب الطبيب بملمه وصنعتة ، حتى ان عبد السدود بن عبد الملك الطبيب ألف كتاباً سماه (رسالة في ذم التكسب بصناعة الطب .) (١١١)

فالتبيب ليس الا وسيطاً بين الله والمرضى . (واعلم ان هذه الصناعة منحة من الله تعالى يعطيها لمستحقها ، لأنه يصير واسطة بين الله تعالى وبين المريض في طلب العافية حتى تجري على يديه) (١١٢) .

ولذلك كان على الطبيب ألا يُعجم عن مساعدة المريض ، وعليه في قيامه بالواجب الطبي - الذي أناطه الله به - أن يكون شجاعاً ، لا يتقاعس عن اجراء أصعب العمليات التي ينبغي أن يكون قد تعلمها ، حتى ولو كانت على العين الوحيدة . . للمريض . . فأصبح كل أمل المريض متعلقاً بنجاح هذا العمل الجراحي . ان المريض بحاجة دائمة الى الطبيب ، ولا يحق للطبيب أن يتردد في تحمل المسؤولية مهما صعبت .

فاذا لم يكتب للعمل الجراحي النجاح ولم يحصل الشفاء . . فهذه هي ارادة الله ، لقد قام الطبيب بواجبه ولم يتهرب من المسؤولية الصعبة . واذا نجح العمل الجراحي واستعاد المريض بصره . . فالشافي هو الله (١١٣) .

أما موقف المؤلفين العرب من أساتذتهم . . فانه يعتمد على هذه السوية الأخلاقية الرفيعة . اجلال كبير ، وتقدير يفوق الوصف . يتفهمون آراءهم ويناقشونها ويحللونها لكنهم لا يحجمون عن توجيه النقد لها . ويترفعون عن كل تجريح لقدماء المؤلفين بل يتعاملون مع آرائهم بكل احترام . ولا يخطئون فصلاً يكتبونه الا بمبارة (والله أعلم) مظهرين كل تواضع أمام صاحب العلم المطلق ، ومدركين تماماً ان ما نعرفه اليوم قد يصبح جزءاً ضئيلاً من معرفة الغد .

لذلك نراهم اذا عثروا على خطأ وقع فيه مؤلف قديم . . فانهم يبحثون عن عذر له فالرازي في رده على جالينوس يمنون كتابه بشكل يتجلى فيه العذر والاحترام . . (الشكوك على كلام فاضل الأطباء في الكتب التي نسبت اليه) فالرازي يكاد يقول ان هذه الآراء نسبت الى فاضل الأطباء جالينوس . . ممتدراً له أن يكون قد وقع في خطأ . .

فاذا ثبت أن الاستاذ قد وقع فعلاً في خطأ . . فالتعبير الشائع في التعليق على هذا هو : (وهذا سهو من الفاضل فلان) .

وحتى في تأليفهم للكتب يعتبرون أن كتب الأقدمين مكتملة . . وانهم انما أرادوا تأليف هذا الكتاب :

١ - جمعاً لما تفرق من الآراء في مختلف مؤلفات الأقدمين . أو تسهيلاً لتناولها . . وتوفيراً لوقت الدارسين . . ليكون (تذكرة حاضرة) (فالمر قصير ، والصناعة طويلة) (١١٤) . وسوف يبقى الكتاب للمؤلف (عدة للشيخوخة) ولأبنائه (ذخيرة باقية نافعة) .

٢ - أو انهم ألفوا الكتاب بناء على طلب أمير أو صديق . . أو سائل . . لم تتوافر له أسباب قراءة مؤلفات الأقدمين .

٣ - وحتى اذا بلغ المؤلف قمة العلم وأدرك أنه لا بد أن يضيف الى مؤلفات الأقدمين معرفته التي تراكمت عبر تجربته الطويلة وممارسته التي شهد بها الناس . . فهو يمتدّر لذلك . . (غير أنه ربما وقع منهم رحمهم الله تعالى اهمال بعض ما يفتقر اليه

هذا العلم الجزئي من الجزئيات (١١٥) بأن اهمالا في بعض الجزئيات قد وقع ٠٠ لذلك كان لا بد من تأليف هذا الكتاب وازافة بعض التجربة الشخصية اليه ٠ فالمؤلف يضع في الكتاب : (٠٠٠ من كل دواء رفيع ٠٠ وسهل موجود يصلح للفقراء والمساكين ٠٠٠ وكل ما جربته وامتنعته في طول عمري ٠٠) (١١٦) ٠

(وأشياء استحسنتها أنا وجربتها على القانون الطبي مراراً في أمراض العين فوجدت سرعة نجاحها ٠٠٠) (١١٧) ٠

ويعلم المؤلف أن الكمال لله وحده لذلك ثابته يستميت القارئ عذراً أن وقع في سهر أو زلل ٠٠ ويرجو القارئ : اذا وجد زلة أن يصلحها ٠٠ واذا وجد سهواً أن يكتبه في هامش الكتاب ، اضافة ٠

وما كان ذلك الا (تكملاً منه لطبيب أصله) ٠٠٠ (وهو جواد في فعله) ٠
 أن تجد عيباً فسد الغللا جل من لا عيب فيه وعلا (١١٨)

□ الحواشي :

- ١ - سزكين : معاضرات ٠٠٠ ص ٢٢ ٠
- ٢ - والفهم هؤلاء Kurt Sprengel ٠
- ٣ - ان كتاب (تاريخ التراث العربي) الذي كتبه الاستاذ سزكين (المجلد الثالث) يبيننا عن قراءة معظم المقالات التي نشرت قبل صدوره ٠٠ (١٩٧٠) فيما يتعلق بتاريخ الطب العربي حتى سنة ٤٣٠ هجرية ٠ أي حتى نهاية القرن العاشر الميلادي ٠ فهو يلخص ويعرض أهم المكتشفات في حقل تاريخ الطب العربي ٠ كما يغطي الناحية التراثية والناحية الوثائقية ، والفهارس والتراجم ٠
- ٤ - نشر سامي حمارة كتاباً جمع فيه أسماء الكتب والمراجع والمصادر التي يجب استخدامها لدراسة تاريخ الطب والصيدلة عند العرب ٠
- ٥ - وصدر هذا الكتاب في شتوتغارت عام ١٩٦٤ ٠
- ٦ - راجع الهوامش (أسماء الكتب) لمعرفة اسم الكتاب والأبحاث التي نشرها هيرشبرغ ومايرهول ٠
- ٧ - ألف طبيب العيون العراقي الدكتور مصطفى شريف العالي كتاباً بعنوان (طب العيون عند العرب) كان حتى سنة ١٩٧٤ ما يزال مخطوطاً ٠
- ٨ - ونأمل أن يرى هذا الكتاب النور قريباً ٠
- ٩ - نقصد بالمراجع : الكتب التي تتناول البحث في هذه الموضوعات المتعلقة بالطب العربي ٠
- ١٠ - ونقص بالمصادر : الكتب الطبية التي ألفها العرب والتي هي موضع الدراسة في كتب المراجع ٠
- ١١ - بعضهم مثلاً يكرر ما قاله (لوكلير) عن الطب العربي قبل مائة عام ٠ أو ما قاله (براون) قبل ستمائة عاماً ٠ دون أن يتابع الأبحاث الحديثة ٠
- ١٢ - وبعضهم ينقل عن (ابن أبي أصيبعة) ٠٠ تراجم بعض الأطباء العرب دون تمحيص ٠٠٠ مع العلم بأن الدراسات الحديثة قد تناولت بالتحقيق كل أو معظم المعلومات التي أوردها ابن أبي أصيبعة في القرن الثالث عشر ٠
- ١٣ - وبعضهم يكتب عن الطب العربي دون أن يقرأ بنفسه ما كتبه الرازي أو الموصلي أو ابن سينا ٠ على الرغم من توفر هذه الكتب في طبعات جديدة ٠
- ١٤ - راجع جدول أسماء الكتب الطبية المطبوعة ٠

١٠- لا بد أن نذكر بالتقدير والاحترام الزملاء الذين يقومون حالياً بهذه المهمة .

وعلى رأسهم استاذنا :

الدكتور عزت مريدن/دمشق . اطل الله بقاءه .

وكذلك الاساتذة والدكاترة الذين ألفوا أو نشروا مقالات، من الأطباء والصيادلة وأطباء الأسنان حسب الأحرف الهجائية :

القاهرة	بول غليونجي
جدة	سامي حمارة
دمشق	زهير البابا
تونس	أحمد بن ميلاد
بغداد	حازم البكري
حلب	عبد الكريم شعادة
الجزائر	سعيد شيبان
حلب	سلمان قطاية
العراق	فراء فائق خطاب
فلسطين	شادة الكرسي
الموصل	معمود الحاج قاسم محمد
تونس	مسليم همار
الموصل	فيصل دبدوب
الجزائر	أحمد مسروة
القاهرة	هنري أمين عوض
دمشق	هيثم الفيضات
طرابلس	حنس بشور

وكذلك الزملاء المغفور لهم :

دمشق	استاذنا شوكت الشطي
بغداد	مصطفى شريف العاني
دمشق	ميشيل الفوري
الفرطوم	التجاني الماحي
أريده	صبيحي أبو غنيمه
بيروت	ساراف أرسلان
مصر ، القاهرة	محيي الدين التطاوي صبيحي

١١- يقول مؤتمري واط :

(هند فتح العرب للعراق وجنوا الخدمة الطبية هناك في وضع ممتاز . يشرق عليها المسيحيون - النساطرة - من مدرسة جنديسابور)

أثر الحضارة العربية الإسلامية ...

١٢- ومنهم سارتون .

١٣- نهضت في القرن الثامن ترجمات طبية . كما بنى الخلفاء . بعض المستشفيات .

راجع :

أحمد عيسى : تاريخ البيمارستانات ...

م. واط : أثر الحضارة ...

شوكت الشطي : تاريخ الطب ...

١٤- يقول في. روزنتال :

لا بد من فهم موقف الدين الإسلامي ذاته من العلم ... وموقف الإسلام هذا هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم ... وذلك في كتابه : -

١٥- راجع سزكين : معاضرات في تاريخ العلوم .

١٦- لقد أحرقت هولاء بعد فتح بغداد مكتبتها الشهيرة . كما ألقيت بتسم كبير من الكتب في نهر دجلة ، كما ضاع قسم كبير من كتب مكتبات الأندلس ، في ظروف أخرى .

وحيثما حصلت هذه الكوارث الحضارية مع بدايات انهيار الدول الإسلامية ، كان الفاسر الأكبر هو . الحضارة الإنسانية . ذلك أن العرب كانوا قد وصلوا إلى نهاية عصر ازدهارهم .. وبداية عصر انحطاطهم . فلم تعد - مع ذلك - لا المكتبات ولا غيرها قادرة على وقف هذا التدهور . لقد دخلت الأمة في . عصر الانحطاط . ولا بد أن يمر ليل طويل قبل أن يبدأ . عصر الانبعاث .

١٧- القمري : أبو منصور الحسن بن نوح (القرن ١٠م، ٤هـ) . الصوري : رشيد الدين المنصور (ابن الصوري) (القرن ١٢ - ١٣ ، ٦ - ٧ هـ) .

البروني : أبو الريعان محمد بن أحمد (ق ١٠ - ١١) (٤ - ٥ هـ) .

ابن الجزار : أبو جعفر أحمد بن إبراهيم (ق ١٠) (٤ هـ) . عمار بن علي : عمار بن علي الموصلي (أبو القاسم) (ق ١٠ - ١١) (٤ - ٥ هـ) .

ابن هيل : مهذب الدين علي بن أحمد بن علي (ق ١٢ - ١٣) (٦ - ٧ هـ) .

الفاقي : محمد بن قسوم بن اسلم (ق ١٢) (٦ هـ) . ابن رسول : الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي الفسائي الرسولي (ق ١٣) (٧ هـ) .

٢٩- عمار بن علي الموصلني (ق ١١/١٠ م) (ق ٥/٦ هـ)
صاحب (المنتخب في علاج العين) .

- علي بن عيسى الكعسال البغدادي (ق ١١/١٠ م)
(ق ٥/٦ هـ) . صاحب (تذكرة الكعاليين)

- خليفة بن أبي المعاسن الحلبي (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ)
صاحب (الكافي في الكحل) .

- صلاح الدين بن يوسف العموي (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ)
صاحب (نور العين وجامع الفنون) .

٣٠- الرازي : (ق ١٠/٩ م) كتب (المشجرة في
طب العين) .

٣١- حنين بن اسحق العبدي (أبو زيد) (ق ٩ م) (ق ٣ هـ)
كتب : (العشر مقالات في العين) .

و (المسائل في العين) .

٣٢- أبو زكريا : يوحنا بن ماسويه (ق ٩/٨ م) (ق ٣/٢ هـ)
كتب (دغل العين) .

و (معرفة معنة الكعاليين) .

٣٣- ابن النفيس : علاء الدين علي بن أبي العزم القرشي
(ق ١٣ م) (ق ٧ هـ) كتب (المهذب في الكحل) .

٣٤- الاكفاني : شمس الدين محمد بن ابراهيم الانصاري
السقاوي (ق ١٣/١٤) (٨/٧ هـ) كتب : (كشف الرين
في احوال العين) .

٣٥- الصوري : رشيد الدين المنصور (ق ١٣/١٤ م) (٧/٦ هـ)
كتب : (الكافي في طب العين) .

٣٦- هذه الكتب كثيرة ونذكر منها هنا كتابين .

- المهذب في الكحل - لابن النفيس .

- نهاية الافكار ونزهة الاپصار - او (النهاية في الكحل) .
لمحمد الله بن قاسم الحريري الاشيبلي (١٣/١٢ م)
(ق ٧/٦ هـ) .

٣٧- ومن أهم هذه الكتب .

- كتاب خليفة : الكافي .

- وكتاب صلاح الدين : نور الميرون . وكلاهما من القرن
(١٣ م - ٧ هـ) .

١٨- في أحد المؤتمرات أبدى أحد افراد حاشية الشاهبانو في
ايران استغرابه كيف أن براون اطلق على كتابه اسم
(الطب العربي) بينما تحدث في هذا الكتاب عن اطباء
فرس مثل الرازي وابن سينا والمجوسي .

١٩- راجع : عيسى اسكندر المعلوف الاس .

٢٠- الرازي : أبو بكر محمد بن زكريا . (ق ١٠/٩ م ،
٤/٣ هـ) .

ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبدالله (ق ١١/١٠ م ،
٥/٤ هـ) .

٢١- الكشاف : كتاب مختصر في الطب يحتاج اليه الطبيب
الممارس . ويغلو هذا الكتاب مادة من الفصول المتعلقة
- بالكلبيات - او ان هذه الفصول ترد فيه مختصرة جدا .
واصل التعبير سرياني .

٢٢- السمرقندي : أبو جامد نجيب الدين . (ق ١٣/١٢ م ،
٧/٦ هـ) .

٢٣- ابن زهر : أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء .
(ق ١٢ ، ٦ هـ) .

٢٤- التيسع : التيسع في مداواة والتدبير .

وقد حققه الأستاذ الدكتور ميشيل خوري . وتوفي قبل
انتهاء الطباعة .

٢٥- الزهراوي : أبو القاسم خلف بن عباس (ق ١٠ ، ٤ هـ) .

٢٦- التصريف : التصريف لمن عجز عن التأليف .

٢٧- وهذا التعبير يعني (حقنا من طريق الشرج) .

٢٨- البيروني : أبو الريحان . (ق ١١/١٠ م) ، (٥/٤ هـ) .
صاحب كتاب (الصيدنة في الطب) .

- ابن جزلة : أبو علي يعقوب بن عيسى (ق ١١ م)
(ق ٥ هـ) صاحب كتاب (منهاج البيان فيما يستعمله
الانسان) .

- ابن البيطار : ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد
المالقي (ق ١٣/١٢) (ق ٧/٦ هـ) صاحب كتاب
(الجامع في الادوية المفردة) .

- ابن رسول : الملك المظفر يوسف بن عمر (ق ١٣)
(ق ٧ هـ) صاحب كتاب (المعتمد في الادوية المفردة) .



٤٣- البصريات الفيزيائية Physiological Optic .
٤٤- حتى في (الجاهلية) ظهرت في بني اود طبيباً عيون اسمها زينب .

٤٥- في دراسة من نسبة (الكلمات) سامية الاصل الموجودة في اللغة المصرية القديمة : تبين ان هذه النسبة ظلت تزداد باستمرار قرناً بعد قرن ٠٠ دالة على هجرات السكان من شبه جزيرة العرب الى وادي النيل عبر العصور وذوبانهم في المجتمع المتحضر .

٤٦- راجع (جواد علي) تاريخ العرب قبل الاسلام .
٤٧- راجع حمارة - مخطوطات الظاهرية ٠٠٠ ص ٣٢ .

٤٨- راجع - مايرهوف -
حول انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكية .

٤٩- راجع سزكين : معاضرات ٠٠ ص ١٦ .

٥٠- لقد جمع الرازي مادة هذا الكتاب (الحاوي) لتكون بمثابة مكتبة خاصة له او لكي يعتمد عليها بقصد تأليف كتبه ، ولكن الرازي توفي قبل ان يرى كتابه هذا النور . وربما قبل ان ينتهي من جمع مادته . لذلك بقي هذا العمل الضخم على شكل اوراق تشبه (البطاقات) التي نستعملها اليوم في منهجنا الحديث اثناء الاعداد لتأليف كتاب علمي شامل . وقد قام طلاب الرازي بتصنيف هذه الاوراق المليئة بالاختصاصات وتبويبها واخراجها على شكل كتاب يقع في عدة كتب من الاجزاء .
وكان حكد (الكلل) ان جاء في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

وقد قامت دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد الدكن (الهند) بنشر هذا الكتاب .

٥١- كتابا يوحنا بن ماسويه هما : دغل العين ، ومعرفة معنة الكعاليين (في ٩) .

راجع مايرهوف وبروفر ، طب العيون عند يوحنا وماسويه باي/لانية/مجلة الاسلام - العدد - ٦ - سنة ١٩١٥ ص ٢١٧ - ٢٥٦ .

٥٢- هاش جابر بن حيان في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي .

٥٣- راجع حمارة - مخطوطات الظاهرية ٠٠ صفحة ٣٨-٥٧ .

٥٤- ونهم : ابنه : اسحق بن حنين . وابن اخته : حبيش بن الحسن الاسم . وهيسي بن هلي .

٣٨- واشهر هذه الكتب : كتاب خليفة حيث نجد في نسخته المعروفتين :

١ - نسخة باريس ٢٩٩٩ (المكتبة الوطنية) .

ب - نسخة اسطنبول ٩٢٤ (Yeni) المخطوطة في مكتبة جامع السليمانية هذه الصور الدقيقة والملونة .

وقد نشر هيرشبرغ هذه الصور حينما ترجم كتاب خليفة الى الألمانية . الا ان الطباعة يومذاك لم تكن ملونة . وكذلك كتب من هذه الأدوات : احمد عيسى .

٣٩- اسم هذا الفصل المخصص لنظرية الابصار يختلف بين مؤلف ومؤلف .

فالحريري يسميه : (في كيفية الابصار) ، بينما يسميه ابن النفيس (في فعل العين) وهو الابصار .

الحريري : (عباد بن قاسم) (في ١٢ م) (في ٧ هـ) .

٤٠- لقد اتسع اهتمام الفلاسفة في ذلك العصر للرياضيات والطبيعات بما فيها الفلك .

٤١- كتب ابن سينا عدة كتب في الفلسفة اهمها : (الشفاء) والنجاة و (الاشارات) . وتشتمل هذه الكتب على مقالات مطولة في المنطق والاخلاق والسياسة والتصوف وعلم النفس وما وراء الطبيعة ٠٠ اضافة الى العلوم كالعلم الرياضي والعلم الطبيعي .

اما كتاب الشفاء فانه ينقسم الى عدة اقسام منها : الالهيات ، العلم الرياضي ، المنطق ، الطبيعيات . وكل قسم من هذه الاقسام يشتمل على عدة موضوعات . فتنقسم (الطبيعيات) مثلا يشتمل على هذه الموضوعات :

- السماء والعالم .
- الكون والفساد .
- الاعمال والانفعالات .
- المعادن والاثار العلوية .
- النفس .

وفي الحقيقة فان كل موضوع من هذه الموضوعات يشكل كتاباً في حد ذاته .

وفي كتاب النفس ٠٠ وفي المقالة الثالثة منه نجد عدة فصول تعالج المسائل المتعلقة بالابصار : كالضوء ، واللون ومذاهب الابصار .

٤٢- الحسن بن الهيثم : عاش بين ٩٦٥ - ١٠٣٩ م . وكتب كتاب (المناظر) .

٦٧- راجع هيرشبرغ : تاريخ طب العميون العربي (بالألمانية)
عام ١٩٠٨ ص ٤٧ .

٦٨- هيرشبرغ - نفس المصدر ص ٤٩ .

٦٩- هيرشبرغ - نفس المصدر ص ٤٧ .

٧٠- راجع صلاح م . القيسي - الاستبصار في علاج امراض
الابصار مجلة الكحال المجلد الثاني ص ١٥٥ عام ١٩٨٢ .

٧١- ابن واهد (ابو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن واهد
اللغمي) (ق ١١ م) (ق ٥ هـ) .

٧٢- الغافقي : محمد بن لقوم بن اسلم (ق ١٢ م) (٦ هـ) .

٧٣- القيسي : فتح الدين عثمان بن هبة الله القيسي المشهور
بابن أبي العوافر .

عاش في النصف الاول من القرن الثالث عشر ولا نعرف
سنة مولده . ولا سنة وفاته علي وجه الدقة .

عمل في تاليف كتابه بين عامي ١٢٤٠ ، ١٢٤٩ م أي بين
عامي ٦٣٧ ، ٦٤٧ هـ .

٧٤- مهذب الدين علي بن احمد بن علي بن هبل البغدادي
عاش بين ١١٢١ ، ١٢١٣ م في بغداد والموصل - ٥١٥ هـ ،
٦١٠ هـ . واهل : (المختارات في الطب) .

٧٥- ابو مروان عبد الملك بن ابي العلاء بن زهر . عاش في
انندلس (اشبيلية) . ولد حوالي (٤٨٤ - ٤٨٧ هـ)
وتوفي عام ١١٦٢ م - ٥٥٧ هـ . واهل : الاقتصاد في
اصلاح النفس والاجساد . والتيسير في المداواة والتدبير
والاغذية .

٧٦- ابو حامد نجيب الدين محمد بن علي بن عمر السمرقندي ،
توفي عام ١٢٢٢م - ٦١٩هـ . واهل كتاب الاسباب والعلامات .

٧٧- كمال الدين محمد بن محمد الاسرائي الصديقي التبريزي
توفي عام ١١٧٨ م - ٧٧٩ هـ ، اهل حل الموهج .

وهو شرح لكتاب ابن النفيس (موجز القانون) .

٧٨- برهان الدين نفيس بن عوض الكرمانى . المتوفى
عام ١٤٤٩ م - ٨٥٣ هـ . اهل : شرح الاسباب والعلامات
في الطب (شارحا كتاب السمرقندي) ، شرح موجز القانون
لابن النفيس .

٧٩- راجع R. Nablelek .

٨٠- في القاهرة عام ٩٨٨ أيام الفاطميين .

٥٥- راجع : بيرخشتريسر : حنين بن اسحق ومدرسته . بالألمانية .

٥٦- نشره سباط ومايرهوف . مع ترجمة فرنسية .

٥٧- نشره مايرهوف مع ترجمة انجليزية .

٥٨- ومن هؤلاء : عمار بن علي ، علي بن عيسى من القرن ١٠
والغافقي من القرن ١٢ وخليفة وصلاح الدين من
القرن ١٣ والاكفاني والشاذلي من القرن ١٤ والشاذلي ،
صنعة بن ابراهيم المصري .

٥٩- شرام ، مايرهوف ، ماكس سيمون (١٩٠٦) .

٦٠- راجع مقالة شرام : (حول تطور علم البصريات الفيزيائية
في التراث العربي) بالألمانية . سنة ١٩٥٩ .

٦١- في مقدمته لترجمة هذا الكتاب سنة ١٩٢٨ .

٦٢- يسمى سزكين هذين العصرين : مرحلتين : مرحلة الاخذ
والتمثل . ومرحلة العطاء والابداع . (انظر : سزكين :
محاضرات ... ص ١٤ - ١٦) .

بينما يسميها سامي حمارة : عصر تاسيس الطب العربي
(عصر حنين) وعصر تركيز علوم المهنة الصعبة باللغة
العربية (عصر الرازي) (انظر حمارة : مخطوطات ...
ص ٥٨ ، ٨٦) .

٦٣- هذه الظاهرة تنطبق ليس في حقل الطب فقط بل وفي حقل
العلوم عموماً .

فبعضهم يعتبر ظهور الفوارزمي واهماله الهامة سنة
(٨٢٥ م) بداية لعصر العطاء . بينما يعتبر الآخرون
ظهور الفرغاني (٨٥٣ م) هي البداية . ومع ذلك يرى
آخرون ان هذه الاعمال ان هي الا اعمال طليعية ، ويؤخرون
بداية عصر الازدهار الى القرن العاشر .

٦٤- راجع : هيرشبرغ : تاريخ طب العميون العربي ١٩٠٨
بالألمانية ص ٥٤ عملية امتصاص السواد عند العرب
بالألمانية سنة ١٩٠٤ .

وكذلك مايرهوف .

٦٥- صدر الكتابان عام ٤٠٠ هـ تقريباً . وقد احتفلت
(الجمعية السورية لأطباء العين) بهذه الذكرى الالفية
لصنعة هذين الكتّابين الهامين . وذلك في نطاق احتفالات
العالم الاسلامي بقدوم القرن الهجري الجديد . (الندوة
العلمية السابعة - محص ٢٦ ، ٢٧ تشرين ٢ عام ١٩٨١)

٦٦- هيرشبرغ : نفس المرجع ص ٤٥ .

الرازي (رسالة الشكوك على جالينوس) سزكين ص ٢٩٠ .
هذا الكتاب (الشكوك) تعمل بعض مخطوطاته اسم :
(كتاب الشكوك على كلام فاضل الأطباء في الكتب التي
نسبت إليه) .

Brg. Veh. 1488/26 (231b-248b) 1068 H.
1006 (180b-185b) 3821 طهران - مجلس
Maliki- 4554/23 55 ff 1086 طهران

٨٧- التعليقات Kommentare ذكر ابن أبي أصيبعة
التوفي عام (٩٠٠ هـ - ١٤٩٥ م) أن السرازي
وضح رأيه في كتابه (كتاب في كيفية الإصدار) .
٨٨- القاهرة - تيمور - طب رقم ١٠٠ ، ١٥٦ الى ١٩٢٠ هـ

ويعود تاريخ نسخها الى عام ٥٩٢ هـ .

٨٩- ونرى هذه الأشكال مثلا في مخطوطتي اسطنبول

H. B. A. - 502

H. Bealaga - 603

Mf. 91 . أو مخطوطة برلين .

لكتاب التصريف .

٩٠- يمكن رؤية هذه الأشكال في مخطوطة اسطنبول في
السلمانية . رقم ١٠٢٨/حميدية

٩١- وهذه الصورات يمكن رؤيتها في مخطوطة اسطنبول/
السلمانية . Yenl Gaml 924 . أو

مخطوطة اسطنبول باريس ٢٩٩٩ .

٩٢- صلاح الدين : مقطع العين . الذي شرحه Hirschbey

انظر - تاريخ طب العيون عند العرب عام ١٩٠٨
صفحة ١٥٤ .

خليفة : مخطط العينين والتقاطع البصري والدماغ .
انظر - هيرشبرغ تاريخ ... ص ١٥١ .

انظر مخطوط اسطنبول الورقة (١٢) .

٩٣- تظهر هذه الأشكال في نسخة اسطنبول : حميدية ١٠٢٨

على الصفحات ٧ ب ، ٨ ، ١٨ ، ٩ ، ١٠ ب .
وقد شرحها هيرشبرغ .

٩٤- مثلا : مؤلفات حبيش بن الحسن الاسم وخلف الطولوني،
وأعين بن أعين ، ومحمد بن سعيد التميمي المقدسي .

حبيش : تعريف أمراض العين .

الطولوني : كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينين
وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما .

أعين : كتاب في أمراض العين ومداداتها .

التميمي : ماهية الرمد وأنواعه وأسبابه وعلاجه .

أحمد الطبري : كتاب العين في المعالجة .

النجفي : كتاب تدقيق النظر في حلل حاسة البصر .

راجع هيرشبرغ تاريخ ... ص ٣٠ ، ٣١ (قائمة بأسماء

مراجع خليفة) .

٨١- ومثل ذلك : المشجرة التي كتبها الرازي ملخصا كل
علم الكل في ٨ صفحات .

٨٢- في زمن الخليفة العباسي المعتز كلّف سنان بن ثابت
ابن قرة لأول مرة عام ٩٣١ م بإجراء امتحان الأطباء .

وبعدما انتشر هذا النظام في سائر المدن الاسلامية .
انظر : البيهقي اسكندر : جالينوس والرازي : حول

امتحان الأطباء بالانجليزية .

٨٣- انظر سامي حمارة ، اصل ووظائف نظام الحسبة في
الاسلام ... بالانجليزية عام ١٩٦٤ .

٨٤- الكاظمي : سعيد الدين بن ضياء الدين مسعود
الكاظمي .

٨٥- لقد شرح كتاب القانون عدد كبير من المؤلفين ، وقد اخترنا
شرح ابن النفيس لانه - في رأينا - اهم هذه الشروح

ومن هؤلاء الشراح ، الايلاني ، السامري ، القطب
الشرازي ، الأملي ، الجيلاني ، الاستر آبادي ، السلمي ،

لمعرفة شراح ابن سينا راجع بروكلمن ج ١ ص ٤٥٧ ،
بروكلمن - الملحق ج ١ ص ٨٢٤ - ٨٢٧ .

أو راجع س. حمارة/القاهرة ص ٢٨١ . على ان
اشهر شراح ابن سينا هم : ابن النفيس ، ابن رشد ،

ابن القف ، (حمارة ، فنواي ، اسكندر) .
شراح ابن سينا

الايلاني : شرح الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف
الايلاني ت ٤٦٠ هـ - الأسباج والملاط .

السامري : موفق الدين يعقوب بن اسحق السامري
٦٨١ هـ - شرح الكليات .

الشرازي : قطب الدين معصود بن مسعود الشرازي
٧١٠ هـ - شرح كليات القانون .

الأملي : محمد بن محمود الأملي (شمس العق) عز الدين
محمد بن محمود ت ٧٥٣ هـ .

الجيلاني : علي ت ١٦٠٩ م - شرح مقدمة القانون .
الاسترآبادي : حميد بن محمد (ق ١٤ ، ١٥ م) .

السلمي : إبراهيم بن محمد السلمي القطب المصري
٦١٨ هـ .

علي بن عبد الرحمن زين العرب المصري ، جمعها
محمد بن محمد الطبيب المصري (عاش ق ١٥ ، ١٦ م) .

من حمارة/القاهرة ص ٢٨١ .
الأملي اعتمد على شرحي الايلاني والشرازي .

٨٦- سزكين صفحة ٢٩٠ (الفترة ٤٧) . سزكين صفحة ٧٧
هذا الكتاب مفقود (كتاب في كيفية الإصدار) ذكره

سباط/فهرس ... ص ١٠٠ رقم ٨٦٢ .
(حلب - مكتبة حكيم) .

ويقول سزكين : ان أجزاء من هذا الكتاب موجودة في كتاب

١٠٧- في رواية ابن أبي أصيبعة أن المتوكل أحب أن يمتحن

أخلاص حنين ، فقال له : (أريد أن تصف لي فواء يقتل عدوا نريد قتله سرا) ، فرفض حنين بأدب شديد ، فقام المتوكل بترقيبه أولا ثم هدده ثم حبسه سنة كاملة .

وبعدها أحضره وحاول إغراءه بالمال ، فأبى ، فهدده بالقتل . فقال حنين : (لي رب يأخذ بعقي هذا في

الموقف الأملم) . حينها تبسم المتوكل ، واعترف لعنين بأنه إنما أراد امتحانه لكي يثق به ويضمن إليه . ثم

سأله عن أسباب موقفه هذا . فقال حنين : (شيطان يا أمير المؤمنين . الدين والصناعة . الدين يامرنا بفعل الخير والجميل مع أعدائنا ، فكيف أصعبنا ؟

والصناعة تمنعنا من الإضرار بآبناء الجنس لأنها موضوعة لنفهم ، ومقصودة على مصالحهم) .

- باختصار عن : حيون الإنباء . . . وقد توفى عدد من

المؤلفين الأجانب أمام هذه العادة . . . معجبة بها . . . ومكبرة هذه الأخلاق . . .

راجع تعليقات :

هيرشبرغ (تاريخ . . .) ص ٢٤٠ .

مايزهوف (العشر . . .) ص ١٨ .

براون (الطب . . .) ص ٢٥ .

١٠٨- ترجمه حنين في القرن التاسع (قسم أبقراط) إلى

العربية . . . والف اسحق بن علي الزهاوي كتابه (أدب الطبيب) في نفس القرن .

١٠٩- صلاح الدين : (نور العيون . . .) مخطوط اسطنبول

حميدية - ١٠٣٨ - مطبع الكتاب .

١١٠- صلاح الدين : (نور العيون . . .) مخطوط اسطنبول

وكذلك مخطوط خوتا - ١٩٩٤ - مطبع الكتاب .

١١١- ألمان (الطب الاسلامي) صفحة ٢٢٥ بالألمانية .

١١٢- صلاح الدين : (نور العيون) . كلا المخطوطين .

١١٣- هيرشبرغ . (تاريخ . . .) ص ٥٥ - ٥٦ .

لانداو (الاسلام والعرب) بالانجليزية ١٩٥٨ .

١١٤- الزهاوي (التصريف . . .) مطبع الكتب .

١١٥- خليفة (الكافي . . .) مطبع الكتاب .

١١٦- الزهاوي (التصريف . . .) مطبع الكتاب .

١١٧- صلاح الدين . (نور العيون . . .) مقنة الكتاب .

١١٨- ينقلها صلاح الدين عن (الحريري) .

٩٥- يبدأ ابن زهر كلامه من القول قائلا : القول حولان .

٩٦- أشار الرازي إلى ذلك في كتابه (الطب المنصور) ،

(في الباب الثامن من المقالة الأولى) .

المقالة الأولى تعالج التشريح والباب الثامن منها يعالج تشريح العين .

ولد ترجم (التشريح) P. de Koning إلى الفرنسية .

ولكن الرازي عالج هذا الموضوع في رسالة خاصة : (لماذا تضيق النواظر في النور وتوسع في الظلمة ؟) والنواظر

هنا تعني العدلات . وقد ترجمها لوكلي سهوا (العينون) .

٩٧- كتب الرازي كتابا (في معرفة تطريف الأجفان) لم يصل

إلينا ، انظر المناوي - وقاية العين - مخطوط الظاهرية -

الورقة ٥٧ ف - (كنز الطرق) الفصل .

٩٨- مثلا : عند ابن النفيس ، الشاذلي .

٩٩- هيرشبرغ . (وصف العمليات العينية عند الزهاوي

لا يجارى وصف علي بن عيسى وعمار لها) ، (ليس هناك

ما يشير إلى أن الزهاوي جمع بنفسه خبرة شغفية في جراحة

العين) . ذلك أنه مارس الجراحة عموما . ولم يكن

متخصصا بجراحة العين مثلها .

١٠٠- هيرشبرغ (امتصاص الساد . . .)

الصحيفة المركزية لطب العيون العملي . عام ١٩٠٤

المجلد ٢٨ .

١٠١- هيرشبرغ (تاريخ . . .) صفحة ٥٤ .

١٠٢- هيرشبرغ (تاريخ . . .) ص ١٩٣

Mandragona Opium Mohnsirop.

١٠٣- كتب الرازي كتابا خاصا بأمراض الأطفال . فقد أصله

العربي . وبتيت الترجمات العربية واللاتينية . الترجمات

العربية (شتاينشneider) .

١٠٤- هريب بن سعيد القرطبي: عاش في منتصف القرن العاشر

(ق ٦ هـ) .

كتب : كتاب خلق الجنين وتدريب الحبالى والمولودين .

١٠٥- أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري : توفي حوالي ٩٨٥ م

(٣٧٥ هـ) كتب : المعالجات البقراطية .

١٠٦- أبو علي أحمد بن عبد الرحمن بن مندوبين الأصفهاني

توفي ١٠١٩ م - (٤١٠ هـ) .

كتب : رسالة في أوجاع الأطفال .

بعد مقتل عبدالله بن الزبير



تحدث إلى الليل وقد سألت جراحها

نذير الحسامي

وحديث (ذات النطاقين) هو حديث المرأة العربية البارة التي رضعت العصمة والعنفوان واليقين في بيت أبي بكر الصديق ، أبيها المؤمن العظيم ، ثم أرضعت هذه الغلال الانسانية أبناءها البررة الأبطال .

انه الحديث الذي تتجلى في تضاميفه شيم الكبرياء في الحق والايمان والكرامة الانسانية . هذه الشيم العربية تنطق بها بالأقوال وبالأفعال (أسماء) العظيمة رمز الأمم العربية البطلة النادرة في الاسلام ، وهي تربي في أبنائها رجولة الرجال المخلصين لمقيدتهم الأمان عليها والمتفانين الى حد الفداء في الجهاد والمطام في سبيل دعوة الهدى والرشاد . وكيف لا تصح هذه الشهادة وهي شهادة الأجيال والتاريخ فيمن باعوا أنفسهم رخيصة في مرضاة مثل أعلى اعتنقوه في الدعوة الى الله ورسوله وأبوا أن يشتروا خفض المشي وأمن الأيام في نكوص جبان عن الطريق الذي ارتضوه وارتضته لهم الأم ، طريق المقاتلين البسلام ، كما لم يهونوا في استسلام ذليل لمن حاربوا البني الذي رأوه في حربهم عليه .

ان تاريخ البطولات الانسانية ليخضع امام ذكرى تلك الأم التي قدمت ولديها عبدالله ومصعب جنديين فدائيين فيما يريانه الحق . وان هذا التاريخ لينحني اجلالا أعظم ما يكون الاجلال امام كبرياء تلك الانسانة ، الأم ، وهي تدعى لأن تسأل من مثل بابنها الشهيد وصلب جثمانه ميتور الرأس ، أن يأذن بدفنه بعد أن بقي أياماً في المراء نكالا له فلا يكون منها الا أن ترفض أن تستجدي القاتل وتكتفي - بكلمتها الغالدة امام جثمان ابنها البطل

عبدالله ، وكأنها ترسل خطاباً يهدر بالمعظة والاباء الى الأمهات المربيات أو الى جلادي
المقاتلين الشرفاء في كل زمان ومكان :

« أما أن لهذا الفارس أن يترجل ؟ »

وبوركت دمة الأمومة تنحدر أبية جريئة في صمت على خد تلك الأم ، وفيها ذوب كبد
ما لانت على الشدائد والأحداث وهي في المئتمن عمرها المضيء .

وبوركت أما عربية صديقة ..

نذير

★ ★ ★

◎ (أسماء) :

أيها الليل يا حزيناً توجد	أيها الليل سم لي أخت ليلى
فيك سيماء موجع القلب مجهد	فهي مني ، طيفاً عليك مشرد
أي صوت كأنه رجع صوتي	سمهالي .. يا ويح لي من تسمي ؟
وخيال على خيالي يهدد ؟	أنا أختي جرح بقلبك مفرد
ما أراني وحدي أبثك شجوي	أنا مني وغربتني أنا ثكلي
يا شهيد الأسى أغيري تشهد ؟	في شقائي أم المكارم تسعد !
أعلى راحتك مكلومة مثلي	أو يا ليل أخت ليلى التي يشجع
إذا هدني أدكاري تنهد ؟	في جرحها المذاب المرد
من تراها ممي تدندن ثكلي	ليس الا سي في جناحك أخت
أنت فيها وفي جواها مسهد ؟	تتغنى اذا الحمام تهدد
لفها منك مثلما لفني جنح	يرهب الموت عنفوان أمانها
على كل شهقة يتنهد	فيمضي بصيده غير أصيد
أنت خدري وما عهدتك فضاح	نزوات الرجال تحت خطاها
جراح بسترها كنت تمهد	مرقت والتوى بها الافك مقعد
	صرفت حولها الرجولات تنهار
	حطاماً على الرغام مبدد !

★ ★ ★

وانحنى للمغافجور النماريذ

وولئى بالخزي غير مسود

شمخت فيهم أنوثة (أسماء)

فذلثوا عقيدة ومهند

وتلوب الدنيا على قديمها

ومى لا ناظر اليها ولا يد

من علا الله في النفوس تعاليها

فيا جمرة على الحق توقد

* * *

انا (أسماء) أيها الليل فاشهد

عبراتي على الابهام تردد

خلثنا في شجوننا وابق يا ليل

نجبي وارفق بمسراك يا غد

قف بنا نبك ساعة أو فدهني

حررة في فجيئتي اتوحد

أسدل السجف دون دمعي ورطب

جانحاً للاسنة الزرق يرصد ا

كنت أم الفضلنفرين^(١)، على المحنة

أحمى ، وفي الكريهة اشتد

تعرف الكبيريام (ذات النطاقين)^(٢)

إذا أهرق الفجور وأرعد

لن ترى بي الأحداث غير لباة

مالواها سهم اليها يسدد

سل غواشي الصحراء هل تمب المسرى

عليها وجحفل الشرك ينهد ؟

كان مسراي في دروب لياليها

صلاة فيها الهوى يتمبّد

من قریش دوني المسالك تسود

لنقصد عرفته غير أسود

ظلماً الهاجرات لم يشن في مكة

قلباً مراشف الخلد يوعد

سل رمال الصحراء هل فجرتني

غير عين في سلسل الله تورد

سل دروع الطفاة هل كنتاتي

بدرج الهدى على البأس يعقد ؟

لا أبالي وفي النبي وفي الصدق

شوقي ، مكابراً يتوعد

طالما اشتقت أن يضمني الفار

وأنى على العصى فيه أولد

رضي الصاحبان عني فأرضاني

أنى شوك القتاد أوشد

كان زادي من الصفيين طيباً

علوياً بمثله لم أزود

وعلى الحب من أبي ورسول الله

ضوء في جانحي ليس يخمد

ماعراني ياليل ؟ أشرق بالجرح

على ذكر خنجر في مغمدا

ويل نفسي بل ويل من ظنّها يوماً

على الموجعات مهجة جلمد



هو ذا في علاه ينزف (عبدالله)
جرحا على الزمان مغلد
عبق' المنفوان من دمه الطهر
ينثني فكيف لا أتوجد ؟
فاح يا ليل في حماك فعيثا
دم* (٣) في ثرى الفراتين زغرد
الشهابان (مصعب) و (أخوه)
فرقد في السماء ناداه فرقد
* * *

⊙ دمة الكبرياء :

ابك يا قلب ورجع لم يفارقنا المسام
يفتر المجد لنا الدمع وتغفر الكبرياء
سامحتنا الكأس بالنشوة والكأس امتلاء
هل يميم الصخر أن يفجر الصخر بهما ؟
أو يهين الجرح أن يبتل جرح بالدماء ؟
أنا أم الحب لم يبخل لؤادي بمطام
خيلائي أنسي في الدمع أم الغيلام



ناد مفدورا اذا ناديته رد الندام
قتلته طعنة نجلاء من باهي نجاء
من جبان خائن الصعبة يكدي في الوفاء
طعنة الفرار لم يرع لكرار اخاء
ذاقها من خنجر الأدين قبل البعدام
الأخلام من الجند ٠٠ وأكرم بالولاء

غادروه يلتقي الجمع على أرض خلام
تركوا الأعداء يستفتون فيه الأصدقأا
غرزوا الطعنة في الظهر وضجوا بالدهام
هربوا بالمهد والتفوا على قدس اللوام
مزقوا ستر المرومات وناموا كرماء
لم يبالوا لعنة الساحة أو هيظ السماء
خذلوه وارتعوا في عارهم كل ارتعاء
سأل الايمان : هل فروا عبيدا أم ابناء ؟
جرحوا السيف فصاح السيف : من لي بالنساء
الحواريون راحوا حين (عبدالله) جاء
نقضوا ما عاهدوا الكبر عليه والاباء
خلعوا اللبدة وانسلخوا ورام الذئب شام (٤)
افعادوا بالخائنات فسادت كربلاء ؟
ابك يا قلب الرجولات التي ماتت مساء
أن أن يديميك أو يرديك هدر الجبناء
ربما تنتحر الخييل اذا مات الحداء



⊙ عصمة في البكاء :

وابك يا ليل وواسي واعشي
قبل أن يطنح كاسي فاض دئي
عجمت عودي الماسي بالتجني
كان في الشدة باسي عند ظني
ومع الروح مراسي لم يخني
خرق الدهر لباسي وهو خدني ؟
هل لكاسي اليوم حاسي غير وهني ؟

أو أرى في العبي أسى
أنا في شكلي أقاسي
ليس ، يادنيا ، شماسي
أنا بالله احتراسي
آه من غدرة ناس
هدموا الركن بفاس
ورموني بانتكاس
أسلموا الذكر لناسي
طعنوا كفاء الرواسي
وانتخوا عنه براس
فأبك يا ليل غراسي

⊙ مراثية (أسماء) في عبدالله ومصعب :

أرو عني يا ليل ٠٠ بل خلني أروي
ألم تشج في بكاء الحماثم ؟
هذه في بطاح مكة قامت
ملء سمعي منائح للمكارم
بكت الطير من غدا يلثم الطير
على كل جانح منه راحم
وبكى الركن والمصلّى الفتى القوام
يطوي جنح الدجى وهو قائم
كل مان بكى الحسام الزبيري
بعد اليقين لم يخش لائم
راهب الليل بايمته المروءات
فوقى نذورها وهو صائم

واحد في الوشى بالف كسي (٦)
وأخو هزيمة بجيش عزائم
صارم في يد الضياء اذا اهتز
ينادي ليل الردى : أي صارم
ماجد ليس زيله فروة الذئب
ولا حليبه جلود الأراقم (٧)
بين عيني ، حيث كان ، كتاب الله ٠٠
لا يمتري به أو يساوم
أيها الليل أصغ لي ٠٠ أصغ للنمي
أي كل دارة منه راجم ؟
هذه الأمهات يبكين (عبدالله)
راعي الحمى وحامي المعارم
صلبته يد الجريمة ٠٠ لو شئت
على مثلها يدا كل جارم
رهبا نظرة العسيب بعينييه
وخافوا حتى أسه وهو نائم !
حين ألفوا فيه المطامن خرساء
استداروا على الفتى بالشتائم !
وتمشت يد النذالة بالسكين
تعتز رأس أكرم حالم
قذف الرأس في بساط سكارى
فعلى كل حاكم فيه حاكم
جملوه والاثم يضعك منهم
لمبة الأثمين في عرس آثم !
كم خشوا أن يحدق اللعظ فيهم
فتماذى بسكره كل ناقم
لو سألت العجاج : يا صالب الجثمان
أنتى في الصدر تشفى السخائم ؟



ما ارتوى اللؤم في اغتيالك (عبدالله)
حتى تفتال فيه المكارم ؟
عرفته الطيور من طيب ريّاه
فرثت على علاه حوائم
حانيات تود لو حضنته
بالخوافي أمرا بهما. والقوادم
سأهما بالدموع رزم مآقيها
فرثت تزجي اليه الفئام
جسد كل طمنة في مداه
فم حاد الى الضراب مزاحم
ولسان يدعو الى الحق زاراً
الا أين في الرجال الضياغم ؟
كذبوا في القتال الا قليلا
وكبوا في الفداء الا شراذم
عجمته السيوف تكسر رؤياه
فلم يكر الجفون لعاجم
هزموا دونه على الخزي فاعجب
لقتيل في حومة الحق هازم
لست أدري أقر في كبد العجاج
ضغن ٠٠ فابن الزبير مسالم ؟
هو ذا فارغ اليمين من السيف
أيخشى ان جاءه أن يقاوم ؟
لهف نفسي على الجبين الذي وثى
وثر على المنية باسم
فارس يملأ الفضاء جلالا
أي صرح من البطولات قائم ؟

قم تملّ الجمال يا قاريء الآي ٠٠
سليل الايمان يروي المظالم
أبواه عاشا على الموت في الحق
فخاض الرذي بغير تعائم
لو سألت العجاج : ياطاعن الجثمان
دقاً في صدره والمعاصم
أعلى الصلج جئت تستنزف الايمان ؟
جلّ الايمان عن سوم سائم
لو سألت المسار : أيكما بالصلب
أولى ؟ لمال نعوك ساهم
في ضلال السرى تغبّطك الليل
لتمضي في الخبط أرعن غاشم (٨)
هل رأيت البيت الحرام رمى الطاعة
حتى رميته بالرواجم ؟
يا لجوجاً بالسيف ٠٠٠ أي لججاج
زدت كسباً به وسيفك هارم ؟
أي هذا السيف هل سور القرآن
مُدّت الى الرقاب سلالم (٩) ؟
في ربا الله ينبت الشوك والورد
فهل في حاك للورد عاصم ؟
خلّ شوك البستان ما دمت تدمي
باسمه الورد ضاحكاً والبراعم
يا لبؤس الاحتقاد تطعم موتوراً
فترتد جائماً وهو طامم
شرف الغلب أن تمفّ عن المغلوب
ما دام سيفه غير راغم

يا جناح الطاهي أذلت أمانيك

فمزت بها الأمانى الطوالم ؟

ما الذي كنت ؟ كنت ناب الليالي

يا لحدك ، في الليالي الدواهم ؟

في رضاء الطفيلان الف نبي

أنت أغضبت ظالمًا وابن ظالم

كم أبي ضحيت في مذبح الغدر

فكانت وغاك سوق مآثم

وتقي أزهدت في طاعة الكفر

أيسى دم التقى في الفنائم (١٠) ؟

تمست بيمة الأمير أترضيهما

فتعصى الهدى وتدمى المراحم ؟

يهدر الأبرياء في طلب الملك

لعبد المنسى وتربى الجماعم

●

أه يا ليل غصّ قلبي بالذكرى

حنانيك يا شهاب الملاحم (١١)

أترى طاش سهم أبناء مروان

فزاغت قلوبهم في المفارم ؟

واحنيني (المصعب) الموقف الصعب

إذا الساح زمجرت بالضراهم

يكسف البدر هيبة وجمالا

لم يكن ما بنت يد الذكر هادم

سل بليث الشرى (سكينة) (١٢) هل

ضمت على مثله قلوب الكرائم ؟

خذلته الدنيا فثار على الغدلان

كيلا يلقي الردى وهو جائم

راودوا قلبه على العيش (١٣) فانقض

شهاباً يبغي الفدا غير نادم

سرقوا الشمس حينما قطفوا الرأس (١٤)

صغاراً وعربدوا في المآثم

هكذا السادة الصغار استحلوا

كل عار ليسلموا بالعمائم

كيف أنسى وكيف تنسى الليالي

بني آبائهم برأس (ابن فاطم) (١٥) ؟

الحسين الهادي أبوه أبوه

والتي أنجبتته أم الفواطم

كيف أنسى رهطاً من الجند في الساحة

باعوا سيوفهم بدرهم (١٦)

أجلبوا يولون في نجدة الكر

وفرّوا بنارهم والولائم

●

⊙ وتشمخ بالجرح (أسماء)

أيه يا ليل الليالي ما الذي في الأفق فاح ؟

أترى نستنشق الضوم بأنفاس الصباح ؟

أم عبر من دم في كل ركن مستباح ؟

سال وضاحاً على حد العوالي والرماح

عطر ضمّن بالمطر وبالري البطاح

مزق بالبغي أن هبت عليه الريح صاح

○ وتزار بالنداء :

واشد بالعق مبینا أيها الليل المسافر
بأسير المؤمنين ضج بالتكبير هادر
هو ذا يسمي طمينا دمه كالضوء ساحر
حولہ الناس مئینا والوفا كالقساور
مشرع للمالینا علماً في كل ناظر
هو ذا رن رنینا بأذان الحق جاهر
واعتلى رفقا ولینا منبرا لا كالمنابر (١٧)
ركب الرمل سفینا ومتون الريح طائر
يخطب المستشهدینا فيرى في كل سائر
قم بنا نمش خدينا لخدین بالمزاهر
قام (عبدالله) فینا طيب الردین طاهر
ليوم المسلمینا في صلاة الصبح ظافر
واذا كبُرَت حینا أيها الليل المغادر
لا تلح مثلي حزینا فلهذا اليوم آخر
نحن أقسمنا یمینا عقدت فیها السرائر
ان نرى الصبح یقینا برؤی الأحرار سافر
بكسوف الظالمینا من اباحی وجائر
ان في الدمع حنینا لضحی ينقض غامر
ان في الجرح جنینا هلكت فيه البشائر
يشمل الانسان طینا تزدهي فيه المنائر
لم يهن دنیا ودینا لم تطله كف داعر
يكسر الفل المهيئنا في رقاب أو ضمائر
حينما استعلى جبینا رد أم الظلم عاقر

شهداء يعرف الحق ندامهم والساح
ما هم في الكر لا طاحوا ولا الزار طاح
كبروا في عيد (عبدالله) يبنون الفلاح
اتراهم عيّدوا أم جددوا عرس الكفاح ؟
أسرجوا الغيل يجوبون الوغى ساحاً فراح
يشملون الأرض فرساناً ويزجون الرياح
يفسلون البيت ممن دخل البيت سفاح
يا ابنة الصدّيق ما خطبك هذا الفجر لاح
هل صعا القلب من السكر أو الجرح استراح ؟
ما اعترى العصماء يا أسماء؟ نوح أم صداح ؟
أيها الليل الا ودعتني قبل البرواح ؟
يا أخي لو عدتني اطلقت للدمع السراح
أعلى قلبي جناح ان وهى مني الجناح ؟
دع جناحاً منك يحملني فني سمي صباح
جرح (عبدالله) في عظمي زئير ونواح !
سبح الصبح أفي عينيه من دمي التياح ؟
ان للمصبح دموعاً خالها الوحد الوقاح
أخيه يا ليل في المصلوب سكاراً وراح
روء واستوصه خيراً بهاتيک الجراح
مل على ابني لاشاً في الجرح ورداً واقاح

الهوامش :

- ١ - (عبدالله) و (مصعب) ولدا الزبير بن العوام .
- ٢ - (اسماء) بنت أبي بكر وقد سميت (ذات النطاقين) لحملها الزاد من الطعام الى الرسول الكريم وأبيها ليلا في نطاقين شدتهما على وسطها خلال إقامتهما في الحار في طريق الهجرة الى يثرب من مكة .
- ٣ - دم (مصعب) أخي (عبدالله) وعامله في العراق الذي قتله جند عبد الملك بن مروان في قتاله البطولي لهم في العراق وولفه الاستسلام .
- ٤ - اشارة الى ما كان من تفرق جند عبدالله عنه وخذلانهم له في قتاله جند الشام بقيادة الحجاج الثقفي في مكة ، وقد انعاز بعض اصحابه الفلتس الى الحجاج وكان معركة كربلاء ، بماسيها على الامام الحسين قبله لشد تمثلت معه .
- ٥ - الراس والسن هنا كتابتان عن الراي والمشورة وعن الباس والغرب لدى اكثر اصحاب عبدالله الذين فروا عنه ولم ينجده .
- ٦ - اشارة الى عبارة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتبها الى عمرو بن العاص وهو في مصر حين ارسل له مددا من الجيش على راسه عبدالله بن الزبير وهي :
« لقد ارسلت لك واحداً بالغ » .
- ٧ - اشارة الى ما كان يتحلى به عبدالله من صدق واستقامة وبعد عن المراءغة مما شاء البعض أن يعده عليه ضعفا في السياسة .
- ٨ - اشارة الى ما عرف عن بطش الحجاج واستبداده واخذ الناس بالشبهات في توطيد الامر للخليفة الأموي .
- ٩ - في التعريض بقسوة الحجاج الذي كان في شبابه يعلم الصبيان القرآن الكريم ، والسؤال : هل اتخذ من تدرسه الكتاب الحكيم ومن آبه البنات ذوالع فيما بعد بلدت به عناق الأبرياء بالسيف ؟ ؟
- ١٠ - اشارة الى ما ازق الحجاج من ارواح الكثير من الأبرياء وبينهم الأنبياء ، وفي جملة من قتل منهم التابعي الكبير سعيد بن جبير كما اعتدى على كرامات بطش أهل السابقة في الإسلام كالصحابي أنس بن مالك خادم الرسول وقد حماه الخليفة عبد الملك من بطش الحجاج لكائه .
- ١١ - اشارة الى قول الشاعر ابن قيس الرقيطات في مصعب :
لما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء
ملكه ملك قوة ليس فيه جبروت ولا به كبرياء
يتقي الله في الأمور ولقد أفلح من كان عبثه الاتقاء
- ١٢ - سكينه بنت الحسين زوجة مصعب بن الزبير الى جانب النشة بنت طلحة . وكانت سكينه من اكرم نساء مصرها واجملهن وأعرهن في الادب والشعر .
- ١٣ - كان عبد الملك عرض على مصعب الكف عن القتال وبذل له الامان ووعدوه أن يوليه على العراق ما دام حيا فابى مصعب الا أن يلقب او يقتل لاعتقاده أنه على حق .
- ١٤ - اشارة الى ما ارتكب من قطع رأس مصعب بعد قتله وارسل الراس الى عبد الملك .
- ١٥ - اشارة الى ما كان من قطع رأس الامام الحسين بعد استشهاده على أيدي جنود يزيد بن معاوية وهو يقاتلهم مع من بقي له من اهله وبعض من لبثوا معه ثم حمل الرأس الى يزيد .
- ١٦ - اشارة الى ما كان من التفكك أكثر جند مصعب عنه في القتال .
- ١٧ - النبر هنا كناية عن العمليط الذي صلب عليه جثمان عبدالله بن الزبير في مكة بعد استشهاده بأمر من الحجاج .

ابن خفاجة جنان الأندلس

عيسى فتوح

عندما زرت الأندلس خلال الصيف ، ألقت في مدينة فلنسية (بلنسية) ستة عشر يوماً (٩ - ٢٥ حزيران ١٩٨٠) كان خلالها طيف الشاعر الأندلسي ابن خفاجة لا يوافق مغيثي ، لانه عاش طوال حياته قريباً منها في جزيرة « شقر » ، ينعم بجمال الطبيعة ، ويهيم بسحرها ، ويتفنى بوصف مفاصلها ، حتى لقب بجنان الأندلس . وعندما عدت الى دمشق ، مكثت على دواية هذا الشاعر الذي شغلني وصف الطبيعة عن المدح ، واستأثر حب الأندلس بقلبي ، ولذلك حاله سقوط بلنسية في يد الاسبان ، وشعر منذ ذلك الحين بالخطر الذي يتهدد تلك الجزيرة التي حكمها العرب ثمانية قرون . فمن هو هذا الشاعر الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد ابن زيدون ؟

هو أبو اسحق ابراهيم بن أبي الفتح بن عبدالله بن خفاجة ، ولد سنة ٤٥٠ هجرية في شقر ، وهي جزيرة واقعة في شرقي الأندلس ، بين شاطبة وبلنسية ، وسميت جزيرة لأن الماء يحيط بها من جميع الجهات . ويبدو أن الله قد منح هذه الجزيرة طبيعة فائقة ، فياقوت الحموي يقول عنها : « جزيرة شقر في شرقي الأندلس ، وهي أنزه بلاد الله ، وأكثرها روضة وشجراً وماء » .

ولد ابن خفاجة بين عهدين : عهد ملوك الطوائف ، وعهد المرابطين . بين عهد ملوك الطوائف ، اثر سقوط الخلافة الأموية في الأندلس سنة ٤٢٢ هجرية ، وانقسام الأندلس الى مقاطعات يحكمها أمراء مستقلون ، فبنو عبّاد في اشبيلية ، وبنو جهور في قرطبة ، وبنو عامر في بلنسية ، وبنو هود في سرقسطة ، وبنو الأفطس في بطليوس ، وبنو ذي النون في طليطلة .

وقد كان التنافس على أشده بين هؤلاء الأمراء ، وكانت الحروب لا تنقطع ، ولم يتورع بعضهم من الالتجاء الى ملوك الفرنجة يستنصرهم على غيره من الأمراء ، حتى جاء يوسف بن تاشفين وأقام في الأندلس دولة المرابطين سنة ٤٨٤ هجرية التي دام ملكها في الأندلس ستين سنة .

نشأ ابن خفاجة وشب في شقر ، معاصرا هذه الفترة القلقة من حياة العرب في الأندلس ، وقد أحسن صنعا بالابتماد من قصور الأمراء ، فلم يكن يتهالك على أبوابهم كغيره من الشعراء ، ولم يكن يستميج أحدا منهم على الرغم من تهافتهم على الأدباء والشعراء . وبهذا يكون ابن خفاجة أحد الشعراء القلائل في تاريخ أدبنا العربي الذين تنزهوا عن المادة ، وأخلصوا للفن ، ولم يبيعوا مواهبهم لكل مشتر ، وهو القائل :

شدت على القواني كف حر كريمة لا يسوغها لثيما
فما أطري إذا أطريت الا حيا أو حبيبا أو حميما
ومطرورا أجرده صقيلا ويعيوبأ أكر به كريما

أما ما نجده في ديوانه من المديح فأكثره يدور على تمجيد ابراهيم بن يوسف بن تاشفين الذي خلف أباه في دولة المرابطين ، ولابن خفاجة الحق في أن يعجب بالمرابطين الذين ردوا الاسبان من وطنه ، وأعادوا العثمانية اليه ، بعد أن كانت غارات الاسبان لا تنقطع على وطنه ومدينته .

□ رحلاته :

لم يغادر ابن خفاجة الجزيرة التي نشأ فيها الا مرة واحدة ، سافر خلالها الى شمال افريقية ، ويبدو أنه نزح الى هناك هربا من غارات الاسبان المتوالية على بلده ، وفي ديوانه مقطوعات تصف معارك العرب والاسبان كهذه القصيدة التي قالها في استرداد بلنسية من الاسبان والتي منها :

الآن سح غمام النصر فانهملا وقام صغو عمود الدين فاعتدلا
من عسكر رجفت أرض العدو به حتى كان به من وطنه وهلا
واقشع الكفر قسرا من بلنسية فانجاب عنها حجاب كان منسدلا
كانني بطولج الروم سادرة وقد تضعض ركن الكفر فاستغلا
تظل تلدأ بالاسلام من دمها وهبة السيف منها تسبق العذلا
تري بني الأصفر البيض الوجوه به قد راعها السيف فاصفرت به وجلا

ولكن ابن خفاجة لم يطل الغربة بعيدا عن مسقط رأسه ، فأخذ ينظم الشعر في الحنين الى الجزيرة ، وهذه نماذج من شعره في الحنين اليها :

ان للجنسة في الأندلس مجتلى حسن وريثا نفس
فسنا صبحتها من شنب ودجى ظلمتها من لعس
فاذا ما هبت الريح صبا صحت واشواقى الى الأندلس !!

عن المقرئ : قال ابن سعيد : « قال ابن خفاجة هذه الأبيات وهو في المغرب الأتصى ،
في بر المدوة ، ومنزله في شرقي الأندلس بجزيرة شقر » .

وقال أيضاً :

أجبت وقد نادى الفرام فاسمعا	عشية غناني الحمام فرجعنا
فقلت ولي دمع ترقق فانهمي	يسيل وصبر قد وهى فتضعنا
ألا هل الى أرض الجزيرة أوبة	فأسكن أنفاساً واهدا مضجعا
وإين فنسا دار الي حبيبة	وحسبك مصطافا هناك ومربعا
لقد تركتني بين جفن جفا الكرى	وجنب تقلى لا يلائم مضجعا
أقلب طرقي في السماء لعلني	أشيم سنا برق هناك تطلعا

وقال أيضاً :

فيا لشجا قلب من الصبر فارغ	ويا لقنى طرف من الدمع ملاذن
ونفس الى جو الكنيسة صبة	وقلب الى أفق الجزيرة حنّان
فيا ليت شعري هل لدهري عطفة	فتجمع أوطاري علي وأوطاني

ولم تطل غيبة ابن خفاجة عن بلاده كثيراً ، ويمكننا أن نحدد مدة هذه الرحلة من
إشارات عابرة وردت في بعض التراجم عن ابن خفاجة يقول في أحدها : « خرجت يوماً في
شاطئة الى باب السمارين ابتغاء الفرجة على خير الماء في تلك الساقية عام ٤٨٠ هجرية » .

ويقول في عبارة أخرى : « صاحبت في رجوعي من المغرب سنة ٤٨٣ هـ عبد الجليل بن
وهيون الأندلسي » ، ومن هاتين العبارتين نستنتج أن الشاعر كان في وطنه عام ٤٨٠
وأنه عاد اليه عام ٤٨٣ ، فالرحلة اذن تقع بين هذين التاريخين ، وغياب الشاعر عن
وطنه لم يتجاوز السنوات الثلاث . وطبيعي ان يعود ابن خفاجة الى وطنه وقد اشتد به
الحنين ، بعد أن رد يوسف بن تاشفين في تلك السنة الاسبان عن الأندلس ، وأقام فيها دولة
المرابطين .

الحق أننا نجهل الكثير من تفاصيل حياة ابن خفاجة ، وديوانه لا يستطيع أن يزودنا
بشيء يسد هذا الفراغ ، لأن أكثر شعره وجداني عاطفي ، يغني فيه لهوه وأنسه ،
ويصف مناظر الطبيعة الفتانة في جزيرته ، وأما شعر المديح فيمجد فيه ابراهيم بن يوسف
ابن تاشفين كما ذكرنا .

عاش ابن خفاجة طويلاً وتجاوز الثمانين ، وشاهد أصحابه ونداماه ولداته يمشون واحداً
بعد الآخر ، وألفى نفسه وحيداً بعدهم ، فأخذ يبكي وحشته ، ويذكر عهدهم ، ويهتفجج
على فقدانهم :

الا عرس الاخوان في ساحة البلى وما رفعوا غير القبور قبابا
فدمع كما سح الغمام ولوعة كما اضرمت ريح الشمال شهابا
اكر بطرفي في معاهد فتية نكلتهم بيض الوجوه شبابا
فطال وقوفي بين وجد وزفرة اناذي رسوما لا تحير جوابا
وقصيدته في مناجاة الجبل صورة لوحشته من طول بقائه :

فحتى متى ابقى ويظلمن صاحب اودع فيه راحلا غير آيب

لقد زهد من وحشته في مناعم الحياة في اخريات حياته ، فهجر الخمرة وتنسك ، وأملى عليه نسكه بمض المقطوعات في الزهد كزهديات أبي نواس في أواخر حياته . يقول الفتح ابن خاقان في قلائد العقيان : « كان (ابن خفاجة) في شببته مخلوع الرسن في ميدان مجونه ، كثر الوسن بين صفا الانتهاك ومجونه لا يبالي بمن التبس ، ولا أي نار اقتبس ، الا أنه نسك اليوم نسك ابن أذينة ، وغض عن ارسال نظره في أعقاب الهوى عينه » . ومن زهدياته قوله :

الا قصر كل بقاء ذهاب وعمران كل حياة خراب
وكسل يذان بما كان دان فثم الجزاء وثم الحساب
فرحماك يا من عليه الحساب وزلفاك يا من اليه المآب . . .
وقوله :

الا قانع من ملك كسرى بكسرة فما الوجد الا الغلد لا ما جنى كسرى
فما بالنا والمال عرضة حادث تركنا مطايا الريح في إثره حسرى
وما الغي الا ان يعبدنا الهوى ولم ندر جهلا أننا معشر أسرى

ويقول الفتح بن خاقان أيضاً : « وكان بضفة الجزيرة أكمة يانعة ، وكان ابن خفاجة ومن يهواه يعتمدان لديها ويوسدان خدودهما أبرادها قد طواه الردى ، ولواه عن ذلك المنتدى ، فتذكر ذلك العهد وجماله ، وأنكر صبره لفقده واحتماله ، فقال :

الا ذكرتني العهد بالانس اكمة فاذا كرتها نوح الحمام المطوق
واكببت ابكي بين وجد اظلنسي حديث وعهد بالشبيبة مغلق
وانشق انفس الرياح تعللا فاعدم فيها طيب ذاك التنشق

فهذه الأحزان البادية في أشعاره لا تقل عن ذلك الحزن العميق الذي أودعه لامارتين أعماق البحيرة . .

توفي ابن خفاجة عام ٥٣٣ هجرية عن عمر نيف عن الثمانين ، وغادر الحياة بعد أن مل طول البقاء ، وأضرجته الوحشة ، وتشوق الى اللحاق باخوانه .

□ شعر ابن خفاجة

في ديوان ابن خفاجة أكثر الأغراض الشعرية المعروفة من وصف ومديح وهجاء وعتاب وشكوى وزهد ونسيب وخمريات ورثاء ، إلا أن شهرته قامت بالدرجة الأولى على وصف الطبيعة ومجالس الانس في أحضانها، وقد كانت الطبيعة مستولية على حواسه ، حتى أننا نجدّه يمبر بلغة الطبيعة مما يريد أن يقوله في أغراض أخرى ، ومن أشهر ما قاله في هذا المجال وصف النهر الذي يتعطف ويتمرج ، ويكتنفه الزهر من كل جانب ، وقد صفاه مأوّه ، وحفت بشاطئيه الأغصان المتدلّية ، كما يشبه أوراق الشجر بالمداري ، والنضارة بالضحك ، وامتزاز الفصون في مهب الريح بمغازلة النسيم لها .

لله نهر سال في بطحاء أشهى وروداً من لمى الحساء
متعطف مثل السوار كأنه والزهر يكتفه مجر سماء
قد رق حتى غلن قرصاً مفرغاً من فضة في بردة خضراء
وغدت تحف به الفصون كأنها هدب يعف بمقلة زرقاء
والريح تعبت بالفصون وقد جرى ذهب الأصيل على لجين الماء

وكما كان المتنبي ينقل أوصاف الغزل إلى الحرب ، كان ابن خفاجة ينقل أوصاف الطبيعة إلى الأبواب المختلفة - كما يقول شوقي ضيف - كان يصف ثناء مدوحه بأنه رطيب فيقول :

نسيم بصفحتيه برّوق بشر تعيد بشاشة الروض الجديد

وكان يعنى بكثرة الصور في شعره إلى حد التخمّة ، حتى لتكاد بعض أبياته لا تفهم من كثرة ما يودع فيها من أخيلة واستعارات ، ولا يكتفي بذلك بل يضيف ألواناً أخرى من الصنعة كالجناس والطباق وغيرهما من المحسنات البدعية التي يتطلبها بقوة ، وينشرها كيفما شاء ، بل يتكلفها في بعض الأحيان تكلفاً يؤدي إلى التعقيد والغموض .

إن شعر ابن خفاجة هو شعر الطبيعة الزاهية النابضة بالحياة ، شعر الجنان والمتنزهات ، يصورها تصويراً دقيقاً ، حافلاً بالركة واللين والأصباغ ، يسير في نغمة النسيم ، وعبق الرياحين ، على توقيع الأغصان المتمايلة ، والمياه المترققة ، والأطيّار المفردة . يقول أميليو غارسيا غومس في كتابه « الشعر الأندلسي » الذي نقله الدكتور حسين يونس إلى اللغة العربية :

« وقد طار صيت ابن خفاجة بما أنشأ من الشعر في وصف الحدائق والرياض ، حتى لقب « بالجنّان » ، وهو فن من الشعر جوده المحدثون من شعراء المشرق ، وبرع فيه الصنوبري . وإن روضيات ابن خفاجة لتفيض عذوبة وجمالاً ، وأنه ليصورها في فن مصقول حافل بالمعاني ، فتبدو كأنها مشاهد من عالم الخيال ، أو مجالس انس تدور فيها الأكواب وقد كان أثره عظيماً ، حتى إن الطريقة الخفاجية ظلت محتذاة حتى أواخر أيام مملكة غرناطة » .

نخبة سنية من الأدب العربي

خير الدين شمسى باشا

السيد خير الدين شمسى باشا أديب فاضل سبع سنوات يشغل بالأمثال ويجمع كتبها
وشواردها ليؤلف بها مجملًا • ولقد سألناه أن يختار خمسين مثلاً عربياً قديماً من جمعه
يقدمها لقراء « التراث العربى » تذكرة وتسليية وإفادة •

١ - إذا تولّى عقداً أحكمه :

اللسان (حكم) أحكمتُ الشيءَ فاستحكم : صار مُحكماً • واحتكم الأمرُ
واستحكم وثق • قال تعالى : (كتاب أحكمت آياته) [سورة هود - ١١] •
رواه :

ق - ٢٦٦ : [ذكره أبو عبيد بلفظه في (باب الرجل الذي قد حنكته السن مع
الحزامة والمقل) وقال] : من أمثالهم في نعت الرجل الحازم • ومنه قول
الشاعر :

وما عليك أن يكونَ أزرقاً إذا تولّى عقدَ شيءٍ أوثقاً

ب - وعلق عليه البكري فقال : هذان الشطران للأحنف بن قيس • والعرب
تكني بالزرقة عن اللؤم • يقول : وما عليك أن يكون لثيماً ، ولكنه إذا
تولّى عقداً أحكمه • [وذكر بيتين في زرقة اللثيم لا داعي لذكرهما] •

م - ٢١٣ : « إذا تولّى عقدَ شيءٍ أوثق » •

★ الرموز ومراجع النصوص في نهاية المقال •

يُضْرَبُ لِمَنْ يُوَصِّفُ بِالْعَزْمِ وَالْجِدِّ فِي الْأُمُورِ .

١ - وَنَظَّمَهُ الْأَحَدَبُ فَقَالَ :

إِذَا تَوَلَّى عَقْدَ شَيْءٍ أَوْثَقَا وَبِالْحِجَا فَوْقَ الثَّرِيَا قَدْ رَقَى

ز - ٤٨٣ : « إِذَا تَوَلَّى عَقْدَ شَيْءٍ أَحْكَمَهُ » .

يُضْرَبُ لِلرَّجُلِ الْحَازِمِ الْجَادِ فِي الْأُمُورِ . قَالَ : [وَذَكَرَ بَيْتَ الْأَحْنَفِ كَمَا رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ] .

٢ - أَرْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تُوصِهِ :

اللِّسَانُ (حَكْم) الْحَكِيمُ هُوَ ذُو الْحِكْمَةِ وَهِيَ مَعْرِفَةُ أَفْضَلِ الْأَشْيَاءِ بِأَفْضَلِ الْعُلُومِ ، فَهُوَ يُحْكِمُ الْأَشْيَاءَ وَيَتَقَنُّهَا . وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ : (وَآتَيْنَاهُ الْعِلْمَ صَبِيًّا) [سُورَةُ مَرْيَمَ - ١٩] أَيَّ عِلْمَهَا وَفِقْهَا .

[وَفِي الْمَثَلِ « أَحْكَمْتَهُ التَّجَارِبُ » أَيَّ جَمَلْتَهُ حَكِيمًا] .

رَوَاهُ :

ق - ٨٠٣ : قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ : يَقُولُ : أَنْ عَقَلَهُ وَأَدَبَهُ يَفْنِيكَ عَنْ وَصَاتِهِ بَعْدَ أَنْ يَمُرَّ الْحَاجَةُ .

ع - ٨٦ : الْمَثَلُ لِلزَّبِيرِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ فِي آيَاتٍ مَعْرُوفَةٍ أَوَّلُهَا :

إِذَا كُنْتُ فِي حَاجَةٍ مَرْسَلًا	فَارْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تُوصِهِ
وَأَنْ بَابُ أَمْرٍ عَلَيْكَ التَّوَيُّ	فَشَاوِرْ لَبِيبًا وَلَا تَعْمِصِهِ
وَلَا تَنْطَلِقِ الدَّهْرَ فِي مَجْلَسٍ	حَدِيثًا إِذَا أَنْتَ لَمْ تُحْمِصِهِ
وَنُصِّ الْحَدِيثَ إِلَى أَهْلِهِ	فَإِنَّ الْوَثِيقَةَ فِي نَصِّهِ
وَذُو الْحَقِّ لَا تَنْتَقِصُ حَقَّهُ	فَإِنَّ الْقَطِيعَةَ فِي نَقْصِهِ

وَقَالَ غَيْرُهُ : إِذَا أَرْسَلْتَهُ وَلَمْ تُوصِهِ وَلَمْ تُعْرِفْهُ مَا فِي نَفْسِكَ وَمَا تَعْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ حَوَائِجِكَ ، وَكَلَّفْتَهُ أَنْ يَبْلُغَ مُرَادَكَ فِيهَا فَقَدْ سَمَّيْتَهُ عِلْمَ الْغَيْبِ .
وَالصَّحِيحُ أَنْ يَقَالَ : « أَرْسِلْ حَكِيمًا وَأَوْصِهِ » كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

إِذَا أَرْسَلْتَ فِي أَمْرٍ رَسُولًا فَافْهَمْهُ وَأَرْسِلْهُ حَكِيمًا

[في كتاب الأغاني ج ١٦ ص ٨٣ (ساسي) بيتان بهذا المعنى منسوبان الى
أبي عطاء السندي :

إذا أرسلتَ في أمر رسولا فافهمه وأرسله أديبا
وان ضيقتَ ذاك فلا تلمه على أن لم يكن عليم الفيوبا]
وقالت الحكماء : « الرسول ' دليل ' على عقل ' مُرسِلِه ' » ومن أجود ما قيل
في صفة الرسول قول ' عمر بن أبي ربيعة ' :
فأتتهَا طَبَّةٌ عَالِمَةٌ تغلِطُ الجِدَّ مرارا باللمب'
ترفعُ الصوتَ إذا لانت لها وتراخى عند سَوَّرات الغضب'
وسمع ابن أبي عتيق هذا الشعر فقال : « نحن منذ قتل عثمان (رض) في
مَلَبٍ مَنْ هذه صفته ' لِنُؤَلِّيهِ الخِلافةَ ، ولَسْنَا نجده »
وقال غيره :

تَرَفَّقْ في رسولكَ يَا أميري فإني مِنْ رسولكَ في غرور
أَحْمَلْهُ رسالاتي فينسي ويبلنك القليل من الكثير
إذا كان الرسول كذا بليدا تكسرتِ الحوائجُ في المصدور
فأرسِلْ مَنْ إذا لحظته عيني حكى لكَ طرفه ما في ضميري
م - ١٦٠٥ « أرسل حكيمًا وأوصيه » .

أي أنه وإن كان حكيمًا فإنه يحتاج الى معرفة غرضك .
وبضده يقال :

م - ١٦٠٦ « أرسل حكيمًا ولا توصيه » أي هو مستغن بحكمته عن الوصية .
قالو : ان هذين المثلين للزمان الحكيم قالهما لابه .
١ - ونظلهما الأحدب فقال :

أرسل حكيمًا - يا فتى - ووصيه وقيل : أرسِلْهُ ولا توصيه

ز - ٥٤٥ « أرسل حكيمًا وأوصه » .

أي هو على حكمته مفتقر الى معرفة غرضك .

يضرب في نفع الوصية والاحتياط .

ز - ٥٤٦ « أرسل حكيمًا ولا توصه » .

لأنه يعرف بحكمته ما فيه صلاحك .

يضرب في تغير الرسول .

٣ - امرٌ مبكىاتيك لا امرٌ مضحكاتيك :

رواه :

ق - ٦٧٨ : أي أطيع من يأمر بك بمسا فيه رشادك وصلحك وان كان يبكيك ويشغل عليك ، ولا تطع من يأمر بك بما تهوى ويضحكك بما فيه شينك .

ب - [وعلق عليه البكري فقال] :

قال عبيد بن شريفة : كان أصل هذا المثل أن فتاة من الرب كان لها خالات وعمات . فكانت اذا زارت عماتها ألهيئتها ، واذا زارت خالاتها أبكيئها ، فقالت لأبيها : ان عماتي يلهيني ، وان خالاتي يبكينني اذا زرتهن . فقال لها أبوها :

« امرٌ مبكىاتيك لا امرٌ مضحكاتيك » فذهبت مثلاً .

ع - ٦٦ : يقول : اتبع امر من يخوفك عواقب اساءتك لتحذرهما فتنبو ، ولا تتبع امر من يؤمنك المخوف فيورطك . ومثل ذلك قول الحسن : « ان من يخوفك حتى تلقى الأمن أشفق عليك من يؤمنك حتى تلقى الخوف » .

وفي خلافه قول الأول :

تخوفني صروف الدهر سلمى وكم من خائف ما لا يكون

وقال غيره : « أكثر الخوف باطله » .

وفيما أوحى الله تعالى الى بعض الأنبياء : « اني أخوفك لأقومك » :

م - ١١٦ : قال المفضل : بلغنا أن فتاة من بنات العرب كانت لها خالات وعمات
[وذكر القصة كما رواها البكري على اختلاف ببعض الألفاظ وعنده
أن خالاتها كنَّ يُلْهينها ويضحكنها وعماتها يؤدبنها] .

١ - ونظمه الأحدب فقال :

يا هذه بأمر مبكياتك تادبي لا أمر مضحكاتك

ز - ١٥٥٧ : أي أطلع أمر من يأمرك بالصلاح وأن أبكاك لثقله عليك ،
ولا تطع أمر من يأمرك بالفساد وإن أضحكك لاجبابك به .

يضرب في النهي عن اتباع الهوى .

وقيل : هو أنصح مثل قالته العرب . وأصله أن غلاماً قال :

أتيت خالاتي فأضحكنني وأمرحنني ، وأتيت عماتي فأبكينني وأحزنني .
ف قيل له ذلك . أي إن العمات أنصح .

٤ - أنفق بلال ولا تخش من ذي العرش إقلالا :

اللسان (قلل) أقل : افتقر والاقلال : قلة الجدة ورجل مقيل
وأقل : فقير .

رواه :

ق - ٤٧٣ [ذكره أبو عبيد في (باب المثل في الحظ على البذل والافضال] .

قال : ومنه الحديث المرفوع : « أنفق بلال . . . » (الحديث) .
وحديثه : « إنما لك من مالك ما أكلت فأفنت ، أو لبست فأبليت ،
أو أعطيت فأمضيت . وما سوى ذلك فهو مال الوارث » . ومنه مقالة
أبي ذر : « أن لك في مالك شريكين : الحدثن والموت ، فإن قدرت
أن لا تكون أخس الشركاء حظاً فافعل » . ومنه قول الربيع بن خثيم
لبعض اخوانه : « كن وصي نفسك ولا تجعل أوصياءك الرجال »
أي أنفقه ولا تخلفه بعدك فتوصي به .

م - ٤٢٤٩ : قاله النبي (ص) يضرب في التوسع وترك البخل .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

أنفي بلال وابذلن بالكرم لا تخش من ذي العرش اقلال النعم

[وتقول العامة : « أنفي ما في الجيب يأتيك ما في الغيب » .

ويقال : « بشر مال الشحيح بعادث أو وارث » .

وفي ضده قالوا : « من أنفق ولم يحسب هلك ولم يدر » .

وكذلك قال البخلاء « من الكيس ختم الكيس » [.

ه - ان أخاك من أساك :

اللسان (أساء [أصله المواساة وهي] المشاركة والمساهمة في الماش والرزق . جاء في الحديث : « ما أحد عندي أعظم يدا من أبي بكر أساني بنفسه وماله » .

وفي حديث علي عليه السلام : « أس بينهم في اللحظة والنظرة » وأساه بماله : أناله منه وجعله فيه أسوة . رواه :

ق - ٤٩٦ : [ذكره أبو عبيد في (باب عناية الأخ بأخيه وإشاره إياه على نفسه] .

وقال : من أمثالهم في مواساة الرجل أخاه .

ع - [ذكره أبو هلال ضمن المثل (٨٦١) : « رب أخ لك لم تلده أمك » .

م - ٣٦٣ : يقال : أسيت فلاناً بمالي أو غيره إذا جعلته أسوة لك ومعنى المثل : ان أخاك حقيقة من قدمك وأثرك على نفسه . يضرب في الحث على مراعاة الاخوان .

وأول من قال ذلك خزيم بن نوفل الهمداني [وذكر قصة طويلة مختصرها : أن النعمان بن ثواب المبيدي أوصى أولاده قبل وفاته وصية قال فيها لابنه

البكر] : « وابل' اخوانك فان وفيهم قليل » [فلما توفي] قال ابنه :
 « لأبلسون' اخوتي وثقاتي في نفسي ، فعمد الى كبش فذبحه ثم وضعه
 في ناحية خبائه وغشاه ثوباً ثم دعا بعض ثقاته فقال : « يا فلان ان أخاك
 من وفي لك بعهد وحاظك برفده ، ونصرك بوده » قال : « صدقت فهل حدث
 أمر ؟ » قال : « نعم ، اني قتلت فلاناً وهو الذي تراه في ناحية الخباء ، ولا بد
 من التعاون عليه حتى يوارى ، فما عندك ؟ » .

قال : « يا لها سؤاة وقعتَ فيها » قال : « فاني أريد أن تعينني عليه حتى
 أغيبه » قال : « لست' لك بصاحب » فتركه وخرج . حتى بعث الى عدد منهم ،
 كلهم يرد عليه مثل جواب الأول . . .

[ثم بعث الى خزيم بن نوفل وقص عليه الخبر] فقال خزيم : « هان
 ما فزعتَ فيه الى أخيك ، ان أخاك من آسك » ، فأرسلها مثلاً .

١ - ونظمة الأحذب فقال :

ليس أخاً كل' امرئٍ حيّاكا ان' أخاك كل' من آساكا

ز - ١٧١٣ : [اكتفى الزمخشري بذكره بلفظه ولم يفسره] .

[ومن أمثال العرب : « رب' أخ' لك لم تند' أمك » و « أخوك من
 صدقك النصيحة » « فقد' الأخوان' غرب'ة » .

وقال الشاعر :

أخاك أخاك فان' من لا أخاله' كساع' الى الهيجا بغير سلاح

وقالوا : « ان أخا الهيجا من يسعى معك' ومن يضر' نفسه لينفعك' »
 والأمثال والأشعار في الأخوان كثيرة] .

٦ - ان' الحماة أولعت' بالكث'ة :

اللسان (حما - كئن) حم'و' المرأة وحم'وها وحم'اها : أبو زوجها وأخو
 زوجها . والأنثى حماة' وهي أم زوجها . قال :

ان الحماة أولعت' بالكث'ة وأبت' الكث'ة' الا' ضن'ة'

وحكي عن الأصمعي أنه قال : الأحماء من قبل الزوج ، والآختان من قبل المرأة . وزاد ابن الأعرابي فقال : العَماء : أم الزوج والغتنة : أم المرأة .
والكنة - بالفتح : امرأة الابن أو الأخ ، والجمع كنائن .
رواه :

ق - ١١٩١ : [أورده أبو عبيد في (باب فساد ذات البين وتأريث الشر في القوم) فقال] : فإن كانت بينهم مُعاملة من أخذ وإعطاء ولا غنى بهم عنه ولا تزال المشاركة تكون بينهم فيها قيل : « أن الحماة أولعت بالكنة » .
ب - وعلق عليه البكري فقال :

هذا شطر رجز ويروى :
ان الحماة أولعت بالكنة وأبت الكنة الا الظننه
وقال عبد الصمد بن المزدل لأخيه أحمد بن المزدل الفقيه :

أطاعَ الفريضةَ والسنةَ فتأه على الانس والجنه
كان لنا النار من دونه وأفرده الله بالجنه
وينظر مني اذا زرتة يميني حماة الى كنهه

ع - ١٢١ : يضرب مثلا للقوم بينهم معاملة وخلطة لا غنى بهم عنها ولا تزال المشاركة تقع فيها بينهم .

والكنة : امرأة الأخ يقال لها بالفارسية « هم بيور » وهي الحماة أيضا .
والظنة : الشهمة . ورجل ظنين : متهم . وقال عبد الحميد الكاتب « الناس أخياف مختلفون وأطوار متباينون ، فمنهم علق مظنة لا يباع ، وغل مظنة لا يبتاع » .

وظننت بالرجل : اتهمته .

م - ١٤ : [فسر الميداني معنى الحماة والكنة والظنة بمثل ما مر وقال] :
وبين الحماة والكنة عداوة مستحكمة .
يضرب في الشر يقع بين قوم هم أهل لذلك .

ز - ١٧١٨ : [بعد ما فسر الزمخشري (الحماة والكنة) قال] :

والمعنى : أن الكنة اذا سمعت أدنى كلمة قالت : « هذا عمل حماتي » .
يضرب لقوم بينهم معاملة من أخذ وعطاء ولا غنى بهم عنها ولا يزال
المشاركة بينهم .

٧ - انما نعطى الذي أعطينا :

رواه :

م - ٣١٨ : أصله كما رواه ابن الأعرابي عن أبي شُبَيْل قال :

كان عندنا رجل مثناء ، فولدت له امرأته جارية . فصبر ، ثم ولدت له
جارية فصبر ، ثم ولدت له جارية فهجرها وتحول عنها الى بيت قريب منها .
فلما رأت ذلك أنشأت تقول :

مَا لِأَبِي الدَّلْفَاءِ لَا يَأْتِينَا وَهُوَ فِي الْبَيْتِ الَّذِي يَلِينَا
يَغْضَبُ أَنْ لَمْ نَلِدِ الْبَيْنَا وَإِنَّمَا نَعْطِي الَّذِي أُعْطِينَا

فلما سمع الرجل ذلك طابت نفسه ورجع اليها .

يضرب في الاعتذار عما لا يملك .

[ولبفض البنات هجر أبو حمزة الضبي خيمة امرأته ، وكان يقيل
ويبيت عند جيران له حين ولدت امرأته بنتاً . فمر يوماً بخبائها واذا هي
ترقصها وتقول :

مَا لِأَبِي حَمَزَةَ لَا يَأْتِينَا يَظَلُّ فِي الْبَيْتِ الَّذِي يَلِينَا
غَضَبَانِ أَنْ لَا نَلِدِ الْبَيْنَا تَاللَّهِ مَا ذَلِكَ فِي أَيْدِينَا
وَإِنَّمَا نَأْخُذُ مَا أُعْطِينَا وَنَحْنُ كَالْأَرْضِ لِرِزَارِهَا

نُنْبِتُ مَا قَدْ زَرَعُوهُ فِينَا

فغدا حتى ولج البيت فقبل رأس امرأته وابنتها] .

٨ - اِنَّهُ لَا بَرُّ مِنْ الْعَمَلَسِ :

اللسان (عملس) الْعَمَلَسُ : الذئب الغبيث والكلب الغبيث
وَالْعَمَلَسُ : القوي الشديد على السفر .

وقولهم في المثل « هو أبر من العملس » هو اسم رجل كان يحج بأمه على ظهره .

رواه :

ق - ١٢٥٢ : وكان رجلاً بَرًّا بأمه حتى كان يحملها على عاتقه .

د - ٢٨ : [ذكر حمزة ما قاله أبو عبيد . وأضاف] :

هذا قول محمد بن حبيب . وقال غيره : الْعَمَلَسُ اسم من أسماء الذئب
ماخوذ من الْعَمَلَسَةِ وهي السرعة ، قال : والمرب تقول في مثل آخر
« أبر من الذئب بولده » وذلك أن الذئبة إذا وضعت لم تبعد عن أولادها
إلا مقداراً لا تغيب فيه عن عينها فهي تلازم أولادها حتى تكمل تربيتها .
قال : وكذلك من عادتها أن تُلْحِم الضبع [أي تطعمها اللحم] إلى أن تفرغ
من تربيتها .

من تحقیقات قاضی میرزا محمد رفیع

[وقال حمزة في البر أيضاً] :

د - ٢٧ : « أبر من فلحس » .

فانه رجل من بني شيبان . ومن حديثه أنه حمل أباه - وكان خيراً كبير
السن - على عاتقه ، فحجَّ به .

وحكى أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي أو عن أبي عمرو
الشيباني أن الفلحس من النساء المسوحة المجيزة .

ع - ٣١٧ : « أبر من العملس » [ذكره أبو هلال ضمن المثل : « أبر من فلحس »]
وهو رجل من شيبان كبير أبوه وخريف فكان يحمله على عاتقه ، ومثل
ذلك سواء قصة الْعَمَلَسِ .

وقيل العملس : الذئب ماخوذ من العملسة وهي السرعة . وأعجب من هذا
عندي ما كان يفعله الفضل بن يحيى من البر بأبيه . وكان لما حبساً منيما

الحطب ، والزمان شتاءً ، وكان الفضل يقوم حين يأخذ يحيى مضجعه من الليل فيأخذ قمقمًا مملوءًا ماء ويرفعه الى القنديل ويبيت ساهرا حتى يُصبح وقد سخن الماء فيتوضأ به يحيى ، هذا مع ضعفه وقلة صبره على الشقاء . وما سمعنا بهذا البر البتة .

[وروى ابن قتيبة في (عيون الأخبار) ج ٣ ص ٩٨ :

قال المأمون لم أرَ أحداً أبر من الفضل بن يحيى بأبيه . بلغ من بره أن يحيى كان لا يتوضأ الا بماء مسخن وهما في السجن فمَنَعَهُمَا السَّجَانُ من ادخال الحطب في ليلة باردة .

وذكر القصة كما أوردها أبو هلال . . .

وذكر ابن قتيبة أيضاً (ص ٩٧) ما يلي :

قيل لمعمر بن ذر : كيف برّ ابنك بك ؟ قال : ما مشيت نهاراً قط الا مشى خلفي ، ولا ليلاً الا مشى أمامي ، ولا رقيي سطحاً وأنا تحتة .

وقيل لعلي بن الحسين : أنت من أبرّ الناس ولا نراك تؤاكل أمك . قال : أخاف أن تسير يدي الى ما قد سبقت عينها اليه فأكون قد عقلتها] .

ع - ٣١٨ : « أبرّ من الذئبة » وذلك أنها اذا ولدت لزمت أولادها ولم تبعد عنها مقداراً تنيب فيه عن عينها حتى تكمل تربيتها .

م - ٥٧٣ : « أبرّ من المملّس » وهو رجل كان باراً بأمه وكان يحملها على عاتقه .

م - ٥٧٢ : « أبرّ من فلّحس » [ذكر خبره كما مر] .

أ - ونعلمهما الأحذب فقال :

لكنما عمرو يرى من فلّحس لنا أبرّ ومن المملّس

ز - ٤٦ : « أبر من المملّس » هو رجل بلغ من بره بأمه أنه حمل اليها غبوقاً من لبن في عُسّ [وهو القدر الضخم] فصادفها نائمة ، فكره انبأها

والانصراف عنها فأقام مكانه قائما يتوقع انتباهها والعُسُّ على يده حتى أصبح .

وقيل : هو الذئب من المملسة وهي السرعة . والذئبة برّة" بولدها [وذكر حضانتها كما مر] وفي مثل « أبر من الذئب بولده » .

ز - ٤٧ : « أبر من فلحس » [ذكر خبره كما مر] .

٩ - الايناسُ قَبْلَ الابَساسِ :

اللسان (أنس ، بسس) الايناس خلاف الايعاش . أنسني ، وأنسني . وفي بعض الكلام : « اذا جاء الليل استأنس كل وحشي واستوحش كل انسي » . واستأنست بفلان وتأنست به [وفي أساس البلاغة] : أنسنت به واليه ، قال :

اذا غابَ عنها بَعْلُها لم أكنْ زُوراً ولم تأنسْ اليّ كِلابُها
[اللسان] : قال ابن دريد : بَسَّ بالناقة وأبَسَّ بها : دعاها للحلب .

رواه :

ع - ٢٣٢/١ : معناه : ينبغي أن يؤنس الرجل ويُسَطَّ ثم يَكْلَف ويُسْتال وأصله في الناقة تُداريها وتمسحها وتبس بها لِتُفْجَّج للحلب [أي : تباعد بين عرقوبيها] والابَساس : أن تقول لها : « بَسَّ بَسَّ » لتسكن ، وقد بَسَّ بها الرجل وأبَسَّ . قال الشاعر :

فلحى الله طالِبَ الصلحِ منا ما أهَابَ المَبِيسُ بالدهماءِ

وناقة بَسوس : اذا كانت تَدِرُّ على الابساس .

م - ٢٧٢ : يقال : آنسَه أي أوقعه في الأُنس وهو نقيضُ أوحَشَه والأبساس : الرفق بالناقة عند الحلب وهو أن يقال :

« بَسَّ بَسَّ » قال الشاعر [فيمن لا يفيد معه الايناس] :

ولقد رفقتُ فما حَلَّيتُ بطائلٍ لا ينفع الابساسُ بالايُناسِ
يضرب في المداراة عند الطلب .

١ - نظمه الأحدث فقال :

دَارَ الَّذِي تَرْجُوهُ يَا عَبَّاسُ فَتَقَبَّلَ الْإِبْسَاسُ يُرَى الْإِنْسَانُ
ز - ١٣٠٠/١ : أَيُجِبُّ أَنْ يَتَلَطَّفَ لِلنَّاقَةِ وَتَوْنَسَ وَتَسْكُنَ ثُمَّ تُحَلِّبَ .
يضرب في وجوب البسط من الرجل قبل الانبساط إليه .
[قال الحطيئة في هجاء الزبرقان :

لَقَدْ مَرَّ بِكُمْ لَوْ أَنَّ دَرَّكُمْ يَوْمًا يَجِيءُ بِهَا مَسْحِي وَابْسَاسِي
يقول : لقد داريتكم ومدحتكم لتدروا عليّ بخير فابيتم .
وقال أعرابي :

أَضَاحَكُ ضَيْفِي قَبْلَ أَنْزَالِهِ رَحْلَهُ وَيَخْصِبُ عِنْدِي وَالْمَعْلُ جَدِيدُ
وَمَا الْخِصْبُ لِلْأَضْيَافِ أَنْ يَكْثُرَ الْقَرَى وَلَكِنَّمَا وَجْهُ الْكَرِيمِ خَصِيبُ
وتقول العامة في هذا المعنى : « لاقيني ولا تطعميني » أي لاقيني ولا
تطعمني [.

١٠ - إِيَّاكَ أَعْنِي فَاسْمِعِي يَا جَارَهُ :

اللسان (عنا) : ابن الأعرابي : عَنَيْتُ بِأَمْرِهِ عِنَايَةً وَعُنِيًّا وَعَنَانِي
أَمْرَهُ سِوَاهُ فِي الْمَعْنَى . وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ : « إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمِعِي يَا جَارَهُ » .

ويقال : عَنَيْتُ وَتَمَعْنَيْتُ . ويقال : عَنَيْتُ بِالشَّيْءِ فَهُوَ مَعْنِيٌّ بِهِ
وَأَعْنَيْتُهُ وَعَنَيْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ واعتنى هو بأمره : اهتم . وحكى
ابن الأعرابي وحده : عَنَيْتُ بِأَمْرِهِ بِصِيفَةِ الْفَاعِلِ عِنَايَةً .

وعُنِيًّا فَأَنَا بِهِ عَنٍ ، وَعُنَيْتُ بِأَمْرِكَ فَأَنَا مَعْنِيٌّ وَمَعْنِيٌّ بِهِ فَأَنَا عَانٍ
وقال الفراء : يقال : هو مَعْنِيٌّ بِأَمْرِهِ وَعَانٍ وَعَنٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ .

قال ابن بري : إِذَا قُلْتَ عَنَيْتُ بِحَاجَتِكَ فَعَدَيْتَهُ بِالْبَاءِ كَانَ الْفِعْلُ
مُضْمُومُ الْأَوَّلِ ، فَإِذَا عَدَيْتَهُ بِفِي فَالْوَجْهَ فَتَحَ الْعَيْنَ فَتَقُولُ عَنَيْتُ ، وَفِي
الْحَدِيثِ : « مَنْ حَسَنَ اسْلَامَ الْمَرْءِ تَرَكَهُ مَا لَا يَعْنِيهِ » أَي لَا يُهْمُهُ وَقَالَ
الشاعر :

ان الفتى ليس يعنيه ويقممه الا تكلفه ما ليس يعنيه
رواه :

ق - ١٢٠ : يروى عن بعض العلماء أن المثل لسهل بن مالك الفزاري قاله لأخت
حارثة بن لأم الطائي :

ب - [نقل البكري عن أبي عبيد قوله : «ان المثل لشهل بن مالك بالشين فقال : إنما
هو نهشسل بن مالك - وقيل سهل بن مالك - وليس في العرب شهل بالشين
الا شهل بن شيبان وهو الفند الزماني .

[وذكر القصة التي سترد فيما رواه المفضل بن سلمة في (الفاخر)] .

ف - ٢٦٩ : أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري ، وذلك أنه خرج يومئذ
فمر ببعض أحياء طيء فسأل عن سيد الحي فقيل له : حارثة بن لأم فأم
رحله فلم يصبه شاهداً ، فقالت له أخته : انزل في الرحب والسعة فنزل
فاكرمه والطفته ثم خرجت من خباء الى خباء فرأى أجمل أهل دهرها
وأكملهم ، وكانت عقيلة قومها وسيدة نسائها ، فوقع في نفسه منها شيء فجعل
لا يدري كيف يرسل اليها ولا ما يوافقها من ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً
وهي تسمع كلامه وهو ينشد :

يا أختَ خيرِ البدورِ والحضارِ كيفَ ترَينَ فتى فزارِ
أصبحَ يهوى حُرّةً مِيطارِ ايّاكِ أعني واسمعي يا جاره

فلما سمعت قوله عرفت أنه اياها يعني ، فقالت : ماذا بقول ذي عقل أريب
ولا رأي مصيب ولا أنفٍ نجيب ، فأقيم ما أقمت مكرماً ثم ارتحل ان
شئت مسلماً . فاستعياً من قولها وقال : ما أردت منكراً واسوأته .
قالت : صدقت . وكأنها استعيت من تسرعها الى تهمة فارتحل ، فأتى
النعمان فعباه وأكرمه . فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم عندهم
تطلعت اليه نفسها - وكان جميلاً - فأرسلت اليه أن اخطبني ان كانت لك في
يوماً من الدهر حاجة فاني سريمة الى ذلك فخطبها وتزوجها وسار بها
الى قومه .

ع - ١٤ : المثل لِسَيَّارِ بن مالك الفَزَارِي قاله لأخت حارثة بن لَأْم الطائي .
وذلك أنه نَزَلَ بها فنظر الى بعض محاسنها فهوَّيَّها واستحيا أنْ يخبرها
بذلك فجعل يشبيب بامرأة غيرها . فلما طال ذلك وضاق ذرعاً بما يجد وقف
لها فقال :

كانت لنا مِن غطفان جاره حَلَّالَةٌ ظَمَّانَةٌ سَيَّارَه
كانها مِن هَيْثَةٍ وشاره والحلي حلي التَّبَرِّ والعجابه
مَدْفَعٌ مَبْثَأٌ الى قراره اياكِ أعني فاسمي يا جاره
والحازم العاقل قادر أن يكتم كل شيء يريد كتمانَه الا الهوى فان كتمانَه
مستنع . وقال العباس بن الأحنف :

مَنْ كان يزعم أن يوارِي في الهوى حتى يُشَكِّكَ فيه فهو كَذُوبُ
الحب أغلب للنفُودِ بقهره مِن أن يَرى للسرف فيه نصيب
فاذا بدا سر اللبيب فانه لم يبد الا أنه مغلوب
اني لأَبْغِضُ عاشقاً متستراً لم تتهمه أعْيُنٌ وقلوبُ
م - ١٨٧ : [ذكر الميداني القصة كَمَارَواها المفضل في الفاخر - على بعض
الاختلاف ، اذ قال] :

ويقال : أجابته نظماً فقالت :

انسي أقول يا فتى فزاره لا أبتغي الزوجَ ولا الدعاره
ولا فِراقَ أهل هذي الجاره فارحلْ الى أهْلِكَ باستخاره
[وأكمل القصة ثم قال] : يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد به شيئاً غيره .
أ - ونظمه الأحدب فقال :

يا نفسُ وعظي لَكَ بلاشاره إيَّاكَ أعني واسمعي يا جاره
ز - ١٩١١ : [ذكر الرمخشري مختصر القصة وقال] :

يضرب في التعريض بالشيء يبيده الرجل وهو يريد غيره .

[روى المبرد في الكامل ج ٢/ ٢٢٢ هذا البيت للنابغة الجعدي :
أَكْنِي بِغَيْرِ اسْمِهَا وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ خَفِيَّاتِ كُلِّ مَكْتَتَمٍ]

١١ - إِيَّاكَ وَمَا يُعْتَذَرُ مِنْهُ :

اللسان (عذر) العذر : الحجة التي يعتذر بها والجمع أَعذار عَذْره
يَعْذُرُه فيما صنع عَذْرًا وَعِذْرَةً وعِذْرِي ومَعْذِرَةٌ
واعْتَذَرَ فلانَ اعْتِذَارًا وعِذْرَةً وَمَعْذِرَةً من دَيْنِهِ فَعَذَرْتَهُ . وأعْذَرُهُ
كَعْذَرِهِ . وأعْذَرَ إعْذَارًا وعِذْرًا : أهدى عِذْرًا وفي المثل : « أَعْذَرَ
مَنْ أَثْنَرَ » بمعنى اعتذر اعتذارًا يُعْذَرُ به وصار ذا عِذْرٍ مِنْهُ . وقال الله
تعالى : (يَمْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ ، قُلْ لَا تَمْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ
نَبَأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ) [سورة التوبة - ٩] يعني أنه لا عذر لهم . واعتذر
من ذنبه وَتَعَذَّرَ : تَنَصَّلَ ، ومنه قول علي بن أبي طالب (رض) وهو ينظر
إلى ابن ملجم :

« عَذِيرُكَ مِنْ خَلِيلِكَ مِنْ مُرَادٍ »

أي هاتِ مَنْ يَمْتَذِرُكَ . والمعْذِيرُ : العَاذِرُ .

رواه :

ق - ١١٥ : وروى عن ابراهيم النخعي [فقيه العراق] أنه اعتذر إليه رجل
فقال « قد عَذَرْتُكَ غير مُعْتَذِرٍ » يقول : « ان المعاذير يَشُوْبُهَا الكَذِبُ »
[ويروى أن هذا الكلام لعمر بن عبد العزيز قاله لرجل اعتذر إليه . أي
عَذَرْتُكَ دُونَ أَنْ تَعْتَذَرَ] .

ب - [قال البكري في شرح هذه العبارة]: يريد : قد عذرتك وأنت ممسك عن
عذرك غير معتذر ، فكأنه كان عنده عذر قبل أن يعتذر فلذلك قال « ان
المعاذير يشوبها الكذب » وقد قال الشاعر :

إذا اعتذرَ الجاني مَحَا الذَّنْبَ عَذْرُهُ وكل امرئ لا يقبل العُذْرَ مُذْنِبٌ
وقال آخر :

إذا ما امرؤٌ مِنْ ذَنْبِهِ جَاءَ تَائِبًا إِلَيْكَ وَلَمْ تَغْفِرْ لَهُ فَلَكَ الذَّنْبُ

وقال محمود الوراق في معنى قول النخعي :

إذا كان وجهُ العُذْرِ ليس بِبَيِّنٍ فَانْ اطْرَاحِ العُذْرَ خَيْرٌ مِنَ العُذْرِ

م - ١٧٢ : أي لا ترتكب أمراً تحتاج فيه الى الاعتذار منه .

أ - ونظمه الأحمد فقال :

واحذر أمورا توجب اعتذارا ينزل ذو القدر بها مقدارا

ز - ١/١٩١٥ : يضرب في النهي عن اقتراف الخطايا .

[مما يتصل بمعنى المثل أن رجلا من سراة قریش جمع بين ضيق الخلق وسماح اليد ، خطبَ إحدى كرائم قومه وحسيباتهم . فلما وفق الى قبولها ذهب اليها فقال : « يا هذه ان في سوء خلقي يعوز الى احتمال وتكرم ، فان كان بك علي صبر » ، والافلست أغرك مني » فقالت له : « ان أسوأ خلقا منك لمن يتحوجك الى سوء الخلق » فما جرت بينهما كلمة حتى فرق الموت بينهما . أي لم تكن بينهما مغاصمة] .

١٢- بالرفاء والبنين :

اللسان (رفاً) أصل الرفاء : الاجتماع والتلاؤم من رفاً الثوب يرفؤه رفاً : لأم خرقه وضم بعضه الى بعض وأصلح ما وهى منه . ورفوت رفاً غير مهموز .

ورفاً الرجل يرفؤه رفاً : سكته . قال أبو خراش :

رفوني وقالوا يا خويلد لا ترع فقلت وأنكرت الوجوه هم هم أي سكوني .

ورفاً ترفئة وترفيتا : قال داعياله : « بالرفاء والبنين » والرفاء : الالتئام والاتفاق والبركة والنماء . وفي الدعاء للمتزوج « بالرفاء والبنين » أي بحسن الاجتماع . قال ابن السكيت : وان شئت كان معناه : بالسكون والهدوء والعلمانية . وفي حديث شريح : « قال له رجل : قد تزوجت هذه المرأة . قال : « بالرفاء والبنين » .

رواه :

ق - ١٣٦ : من دعاء الرجل لصاحبه بالخير .

ب - [وعلق عليه البكري فقال] قال أبو زيد : الرفاء والمرافاة الموافقة .
وأنشد :

ولما أن رأيت أبا روينم يرافيني ويكره أن يلاما
فقولهم « بالرفاء » دعاء « بالاتفاق وحسن الحال » ومنه : رفاء الثوب
يقال : رفاؤه أرفؤه ورفوته وأرفوه .

[وذكر بيت أبي خراش] قال الحسن : تزوج عقيل بن أبي طالب امرأة فقيل
له « بالرفاء والبنين » فقال : قال رسول الله (ص) : « إذا رفاً أحدكم أخاه
فليقل : بارك الله لك وبارك عليك » .

[واستطرد البكري في الشرح اللغوي . وما ذكرناه عن اللسان فيه كفاية] .

م - ٤٩٥ : قال أبو عبيد : الرفاء : الالتحام والاتفاق من رفيت الثوب . قالوا :
ويجوز أن يكون من رفوته : إذا سكنته .

[وذكر بيت أبي خراش] وهذا بعضهم متزوجاً فقال : بالرفاء والنبات ،
والبنين لا البَنَات . ويروى بالنبات والنبات .

م - ٢٥٢٠ : « على بدم الخير واليمن » .

[ذكر الميداني هذا المثل وقال] يقال هذا عند النكاح . أي ليكن ابتداءه
على الخير واليمن أي البركة . ويروى « على يد الخير واليمن » ومعناه :
ليكن أمرك في قبضة الخير .

[وفي الحديث : « كان إذا رفاً رجلاً قال له : « بارك الله عليك وبارك فيك
وجمع بينكما في خير » » . ويقال في الدعاء لمن تزوج : « نيم هوفك
الموف : البال والشأن » .]

أ - ونظهما الأحدث فقال :

هنئت بالرفاء والبنينا ونلت عيشاً بالصفا مقروننا
على ابتداء الخير واليمن فسير والتزم الخير يهن كل عسير

ز - ٢/١١ : أي بالاتحام والتوافق . يضرب في الدعاء للناكح .

١٣ - بعتُ جاري ولم أبيع داري :

اللسان (جور) : الجار : الذي يجاورك والجمع أجوار وجيرة وجيران .
وجاور الرجل مجاورةً وجواراً وجواراً والكسر أفصح : ساكنه . وانه
لحسن الجيرة .
رواه :

قال الأصمعي : ومن أمثالهم في الجوار :

ق - ٨٩٤ : « بعت جاري ولم أبع داري » يقول : اني كنت راغباً في الدار الا ان جاري أساء مجاورتي فبعت الدار من أجله . وقال أبو عبيد : وأخبرني ابن الكلبي أن النعمان بن المنذر سأل الصلتقنب بن عمرو النهدي وكان من حكماء العرب : ما الداء العيأ ؟ فقال : جار السوء الذي ان قاولته بهتكت وان غيبته عنه سبكت [أي اغتياك] .

ع - ٢٧٢ : يضرب مثلاً للرجل يترك داره لسوء معاملة جاره .
وفي الأثر :

« الجار قبل الدار » والرفيق قبل الطريق .

وقال المصنوي :

يقولون : قبل الدار جار مجاور . وقبل الطريق النهج أنس رفيق .

فقلت : وندمان الفتى قبل كأسه . وما حث كأس المرء مثل صديق .

وساوم جار لفيروز بن حصين في دارله . فلما قاموا على الثمن قال : هذا ثمن الدار فأين ثمن جوار فيروز ؟ والله لا أبيع إلا بضعفي ثمن الدار . فبلغ فيروز ، فبعث إليه بضعفي ثمنها وتركها له .

وأخبرنا . . . عن ابن سلاّم قال : مر طلحة بن عوف أخو عبد الرحمن ابن عوف بدار ابن أذينة الشاعر وهو ينادي عليها فقال :

ان داراً قَمَدْنَا فيها وَتَحَدَّثْنَا فِي ظِلِّهَا لَمَحْقُوتَةً " أَنْ تُمْنَعَ مِنَ الْبَيْعِ
وَبُعثَ إِلَى ابْنِ أَذْيَنَةَ بِشَمْنِهَا وَأَغْنَاهُ عَنْ بَيْعِهَا •

وهذا خلاف ما روي عن ابن الزيات أنه كان يقول :

« الجِوارُ قرابةٌ بينَ العِيْطَانِ » [روى أبو هلال في كتابه (الأوائل)
(منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤) عن محمد بن عبد الملك الزيات
ص (٣٥١) ما يلي :

« ومَتَّ إِلَيْهِ رَجُلٌ بِجِوَارٍ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ آبَائِهِ فَقَالَ : وَمَا الْجِوَارُ ؟ أَمَّا
الْجِوَارُ قَرَابَةٌ بَيْنَ الْعِيْطَانِ •

م - ٥٠٩ : [نقل الميداني تفسير أبي عبيد] •

أ - ونظمه الأحدب فقال :

جاري الذي قد بعث دون داري إذ كان جارٍ وأَسَا جِواري

ز - ٢/٢٦ : يضرب في سوء الجوار •

١٤ - الْجَارَ قَبْلَ الدَّارِ وَالرَّفِيقَ قَبْلَ الطَّرِيقِ :

رواه :

ق - ٨٩٣ : قال أبو عبيد : وجاءنا عن نبينا (ص) أنه قال : [وذكر الحديث]
كان بعض فقهاء الشام يُحَدِّثُ بهذا الحديث ومعناه : أن يقول : إذا أردت
شراء دار فاسأل عن جوارها قبل أن تشتري ، وإذا أردت سفراً فاسأل عن
الرفيق قبل الشخص •

ب - [وعلق عليه البكري - ورواه : الجار • • والرفيق • • بالرفع فقال] :

هكذا رواه أبو عبيد مرفوعاً ، والنصب جيد ، أي التمسِ الجار قبل
الدار ، والتمسِ الرفيق قبل الطريق •

أخذه أبو تمام فقال يمدح أحمد بن أبي دواد :

بَوَّاتٌ رَحَلِي فِي الْمَرَادِ الْمُقْبِلِ وَرَتَعْتُ فِي أَثَرِ الْغَنَامِ الْمَسْبِلِ
مَنْ مُبْلَغٌ أَفْنَاءَ يَمْرُابَ كُلِّهَا أَنِّي ابْتَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ

وقال آخر :

يلومونني أني بعثت بالرخص منزلي ولم يعلموا جارا هناك ينقص
فقلت لهم بعض الملام فانما بجيرانها تغلو الديار وترخص
وقال آخر : [هو المطوي كما مر] .

يقولون قبل الدار جار موافق وقبل الطريق النهج أنس رفيق
م - ٩٠٨ : « الجار ثم الدار » هذا كقولهم « الرفيق قبل الطريق » وكلاهما
يروي عن النبي (ص) [وذكر ما أورده أبو عبيد عن الدار] .

أ - ونظمه الأحمد فقال :

الجار ثم الدار يا خليلي فاختر تكن ذا سؤدد أثيل
ز - ١/١٣٢٥ : « الجار قبل الدار » بالرفع والنصب . قاله النبي (ص) .
[وحكاية أبي دلف مع جاره مشهورة : وهي أن جارا لأبي دلف المعجلي
ارتكبه دين فاحتاج إلى بيع داره ، وطلب ألفي دينار ، - وقيمتها لا تساوي
أكثر من ألف واحد - فاستكثروا الثمن فقال : « الدار بألف ، وجوار
أبي دلف بألف » فلما سمع أبو دلف بقوله طلبه ودفع إليه ألف دينار وقال :
« لا تبع دارك وابق في جوارنا » وفي المثل : « لا ينفعك من جار سوء
توق » وقال الشاعر :

ان جار السوء حيل فادح فاستعذ بالله من سوء الجوار
ما لجار السوء عندي حيلة في جميع الأرض الا بيع داري
وقالوا : « قد يؤخذ الجار بذنب الجار » وكذلك « جاره لحم ظبي »
أي لا غناء فيه .

فجارك عند بيتك لحم ظبي وجاري عند بيتي لا يُرام
وتقول العامة في جار السوء : « كومة حجار ولا هالجار » .

د - ١١٨ [وذكر حمزة الأصبهاني في الدرة الفاخرة ضمن المثل :

« أجود من كعب » ما يلي] :

وكان [كعب بن مامة الأيادي] إذا جاوره رجل فمات ، ودّاه ، وإن هلك له
بغير أو شاه أخلف عليه . فجاوره أبو دؤاد الأيادي الشاعر وكان يفعل به
ذلك ، فصارت العرب إذا حمدت جارا لحسن جواره قالوا : « كجار
أبي دؤاد » قال الشاعر :

أَطَوَّفُ ما أَطَوَّفُ ثم آوي إلى جاري كجار أبي دؤاد

وقال طرفة :

اني كفاني من همّ همّت به جار كجار الدؤادي الذي اتصفا
اتصف : أي صار وصفا .

وممن جرى مجرى كعب في حسن المجاورة فضرب به المثل ، القمّئاع
بن شور لأنه كان إذا جالسه رجل فعرّفه بالقصد اليه جعل له نصيبا في
ماله ، وأعاناه على عدوه وشفّع له في حاجته ، وغدا عليه بعد ذلك شاكرًا له
فقال فيه الشاعر :

وكنّت جليس قمّئاع بن شور ولا يشقى بقمّئاع جليس

١٥ - تأتي له ذلك بنات النبي :

اللسان (لبّ) بنات البُب : عروق في القلب يكون منها الرقة وقيل
لأعرابية تماثب ابنها : « ما لك لاتدعين عليه ؟ قالت : « تأتي له ذلك بنات
البيبي » الأصممي قال : كان أعرابي عنده امرأة فبرم بها فالتقاها في بشر
غرضاً بها ، فمر بها نفر فسمعوا هممتها من البشر فاستخرجوها وقالوا :
من فعل هذا بك ؟ فقالت : زوجي فقالوا : ادعي عليه . فقالت :
« لا تطاوعني بنات البيبي » .

رواه :

م - ٦٦٣ : قالوا : أصل هذا أن رجلا تزوج امرأة وله أم كبيرة فقالت المرأة

للزواج لا أنا ولا أنت حتى تخرج هذه المجوز عنا فلما أكثر عليه
احتملها على عنقه ليلا ثم أتى بها وادياً كثيراً السباع فرمى بها فيه ثم
تنكر لها فمر بها وهي تبكي فقال : ما يبكيك يا عجوز ؟ قالت : طرحتني ابني
ههنا وذهب وأنا أخاف أن يفترسه الأسد فقال لها : تبكين له وقد فعل بك
ما فعل ؟ هلا تدعين عليه ؟ قالت : « تأبى له ذلك بنات الببي » [وفسر
بنات الببي كما مر] .

قال الكميت :

اليكم ذوي آل النبي تطلّمت^١ نوازع^٢ من قلبي ظيماء^٣ والبب^٤

والقياس : الب فظهر التضعيف ضرورة .

يضرب في الرقة لذوي الرحم .

أ - ونظمه الأحذب فقال :

فليس من قالت له أم^١ الصبي تأبى له ذاك^٢ بنات^٣ الببي .

ز - ٢/٦٢ : « تأبى له ذلك بنات لببي » أي أفكاري وموداتي واللبب : الصدر

[وذكر القصة كما رواها الميداني] .

يضرب لمن يود من لا يوده كأنه مجبول على ذلك .

١٦ - تقطّع^١ أعناق^٢ الرجال المطامع^٣ :

اللسان (قطع) : يقال للفرس الجواد : تقطعت أعناق الخيل عليه فلم
تلحقه . وفي حديث عمر (رض) حين ذكر أبا بكر (رض) : « ليس فيكم
من تقطّع عليه [أو دونه] الأعناق مثل أبي بكر » أي ليس فيكم أحد سابق
إلى الخيرات تقطّع أعناق سابقيه حتى لا يلحقه أحد مثل أبي بكر . وأنشد
ابن الأعرابي للبيهقي :

طمعت^١ بليلي أن تريع^٢ وانما تقطّع^٣ أعناق^٤ الرجال المطامع^٥

[أي طمعت أن ترجع وتعود] .

[وروى ابن منظور في مادة (ريع) عَجَزَ البيت على هذه الصورة] :

« تُضْرَبُ أعناق الرجال المطامع » .

رواه :

ق - ٩٣٦ : [ذكره أبو عبيد في باب (الشره والجشع ومسألة الناس وقال] :
من أمثالهم في الطمع والجشع . وفي بعض الحديث : « ان الصِّفَاةَ الزَّلَّاءُ
التي لا تثبت عليها أقدام العلماء ، الطمع » .

ب - [وعلق عليه البكري فقال] هذا عجز بيت من شعر البعيث [وذكر البيت]
ع - ٣٨٣ : وأوله [وذكر تمام البيت] ومن أمثالهم في ذلك قول بعضهم :
« ولليأس أدنى للعفاف من الطمع » .

وقال عمر (رض) : « الطمع الكاذب فقر حاضر » وقال : « ما الخمر صرفها
بأذهب لمقول الرجال من الطمع » وفي عجز بيت للنعمان :
« ليس النجاح مع الحريص الطامع »

وقال بعضهم في المعنى الأول :

رأيت مَخِيلَةً قطعت فيها وفي الطمع المذئبة للرقاب
وفي بعض الأسجاع : « المبد حر إذا قنع ، والحر عبد إذا طمع » قاله
النبي (ص) .

م - ٧١٦ : يضرب في ذم الطمع والجشع . قال أبو عبيد : وفي بعض الحديث :
[وذكر ما رواه أبو عبيد] .

أ - ونظمه الأحمد فقال :

ولا تكن تطمع فالمطامع كم قطعت أعناق من هو طامع

ز - ١٠٠ : [ذكر بيت البعث وقال] : يضرب في مذلة الطامع .

١٧ - جزاء سينمَار :

اللسان (سنمر) سينمَار : اسم رجل أعجمي . قال الشاعر :

جَزَتْنا بنو سعدٍ بحسنِ فِعالنا جزاء سينمَارٍ وما كان ذا ذنبٍ

قال أبو عبيد : سَنِمَار اسم اسكاف بنى لبعض الملوك قصراً فلما أتمه أشرف به على أعلاه فرمأه منه غيرة منه أن يبني لغيره مثله ، فضرب ذلك مثلاً لكل من فعل خيراً فجوزي به • وفي التهذيب : من أمثال العرب في الذي يُجَازي المحسن بالسوأي قولهم :

« جزاء جزاء سَنِمَار » [وذكر مسأوف يرد من شرح أبي عبيد] •
رواه :

ق - ٨٨٠ : وكان من حديثه فيما يحكيه العلماء أنه كان بنثاء مجيداً وهو من الروم فبنى الخَوَرَنَقَ الذي يظهر الكوفة للنعمان بن امرئ القيس ، [في اللسان للنعمان بن المنذر • وفي الصحاح للنعمان بن امرئ القيس] فلما نظر اليه النعمان كره أن يعمل مثله لغيره فألقاه من أعلى الخورنق فخرّ ميتاً وفيه يقول الشاعر [وذكر البيت كما في اللسان] •

ع - ٤٤١ : يضرب مثلاً لسوء الجزاء • يقال : جزاء جزاء سَنِمَار • [وذكر خبره كما رواه أبو عبيد وذكر البيت : (لحسن فِعالنا)] •
وقال غيره :

جَزَانِي جَزَاهُ اللَّهُ شَرَّ جَزَائِهِ جَزَاهُ سَنِمَارٍ بَمَا كَانَ قَدَمًا

والناس يقولون في هذا المعنى : « جزاء مجازاة التمساح » ويعكون أن التمساح يأكل اللحم فيدخل في خلال أسنانه فيفتح فاه فيجنيء طائر فيسقط عليها فيخللها ويأكل اللحم فيكون طعاماً للطائر وراحة للتمساح فربما ضم التمساح فاه على الطائر فيقتله [وذكر عن بعض الطيور أخباراً مشابة لخبر التمساح] •

م - ٨٢٨ : أي جزائي جزاء سَنِمَار [وذكر خبره مختصراً] فضربت العرب به المثل لمن يجزي بالاحسان الأساءة [وذكر البيت] • ويقال : هو الذي بنى أطم أحبيحة بن الجلاح ، فلما فرغ منه قال له أحبيحة : لقد أحكمته • قال : اني لأعرف فيه حجراً لو نزع لتقوّض من عند آخره • فسأله عن الحجر فأراه موضعه ، فدفعه أحبيحة من الأطم فخرّ ميتاً • [الأطم : الحصن

المبنى بالعجارة] وذكره الميداني ثانية ضمن المثل ٩٤٩ « جزاء جزاء
شولة » وقال :

جَزَتْنا بنو لَحِيانَ أَمْسِرَ بِفَعْلِنَا جَزَاءَ سِنِمَارٍ بِمَا كَانَ يَفْعَلُ
أ - ونظمه الأحدب فقال :

جَزَاءَ سِنِمَارٍ جَزَانِي وَكَذَا جَزَاءَ شَوْلَةَ فَوَافَاهُ الْأَذَى

ز - ٢/١٩٥ : نصبه باضمار الفعل [وذكر خبره مختصراً] .

يُضْرَبُ فِي عَقُوبَةِ الْمُحْسِنِ الْبَرِيِّ . قال شرحبيل الكلبي :

جَزَانِي جَزَاهُ اللَّهُ شَرًّا جَزَائِهِ جَزَاءَ سِنِمَارٍ وَمَا كَانَ ذَا ذَنْبٍ

سوى رصه البنيان سبمين حجة يَمْلُ عَلَيْهِ بِالْقَرَامِيدِ وَالسَّكَبِ

[ويروى : (يَمْلِي عَلَيْهِ)] .

فلما رأى البنيان تم سُحُوقُهُ وَأَضَّ كَمَثَلِ الطُّودِ ذِي الْبَاذِخِ الصَّعْبِ

وظنَّ سِنِمَّارًا مَتَى تَمَّ أَنَّهُ يَفْزُوزُ لَدَيْهِ بِالْمُودَةِ وَالْقُرْبِ

[ويروى : وظن سِنِمَارًا بِهِ كُلُّ صَبُوءٍ وَفَازَ ٠٠]

فَقَالَ اقْدِفُوا بِالْمِلْجِ مِنْ شَاهِقٍ فَذَاكَ لَمَمَرٌ اللَّهُ مِنْ أَعْظَمِ الْخُطَبِ

[وذكر البيت : جزتنا بنو سعد] .

وقال نَحْيَةُ بْنُ رَبِيعَةَ الْفَزَارِيِّ :

جَزَى اللَّهُ لَايَا كُلَّهَا غَيْرَ وَاحِدٍ جَزَاءَ سِنِمَّارٍ جَزَاءً مُؤَفَّرًا

١٨ - حَبْلُكَ الشَّيْءَ يُغْمِي وَيُصِمُّ :

اللسان (صم) الصمم : انسداد الأذن وثقل السمع .

صَمٌّ يَصْمُ وَصَمِمَ صَمًّا وَصَمًّا . وَأَصَمَّ وَأَصَمَّهُ اللَّهُ .

قال الكميث :

أَشِيخًا كَالْوَلِيدِ بِرَسْمِ دَارٍ تُسَائِلُ مَا أَصَمَّ عَنْ السُّؤَالِ ؟

وأنشد ثعلب :

قل ما بدأ لك من زورٍ ومن كذبٍ حُلْمِي أصمٌ وأذني غير صمَاءٍ

[وفي الأساس] : وأصمهم دعائي : إذا لم يجيبوك • قال ابن أحرر :

أصمَّ دعاءُ عاذلتي تحببني بأخرنا وتنسى أولينا

أي تتفطن لي فتعذلني وتنسى من كان تبلي من المتيمين • يعني : ليست تتفرغ من العشاق ، دعا عليها بأن لا يسمع دعاؤها •

رواه :

ق - ٦٨٨ : هذا المثل يروى عن أبي الدرداء • ومنه حديث ابن عباس

« ما ذكر الله الهوى في موضع من كتابه الا ذمه » وقول الشعبي « انما سمي هوى لأنه يهوي بصاحبه » وقال بعض الحكماء : « اذا أشكل عليك أمران فلم تدر أيهما أقرب الى الصواب والسداد فانظر أثقلهما عليك فاتبعه ودع الذي تهوى فانك لا تدري لعل الهوى ذو الذي زينه في قلبك وحسنه عندك » •

ب - وعلق عليه البكري فقال : بل هو مرفوع الى النبي (ص) •

وقال أبو العتاهية في معناه : كقوله

المرء يغمى غمًّا يحب فان أقصر شينا غمًّا به أبصر

وفي حديث مرفوع : « جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم » •

وقال الشاعر :

إذا طالبتك النفس يوماً بشهوة وكان عليها للخلاف طريق

فخالِفْ هواها ما استطلعتَ فاناً هواك عدو والخلاف صديق

وقال آخر [هو كثير عزة من قصيدة يمدح بها عمر بن عبد العزيز] :

وفي العلم والاسلام للمرء وازع وفي ترك طاعات الفؤاد المتيم

بصائرُ رشدي للفتى مستبينة وأخلاقُ صديقي علمها بالتعلم

وهذا الشعر لزياد الأعجم •

ع - ٥٣٦ : قاله رسوله الله (ص) [وذكر سنده] .

أراد أن حبك للشيء يعميك عن مساويه ويصمك عن استماع المذل فيه ،
فأخذه الشاعر وقال [هو لمبد الله بن معاوية الأغاني ١٢ / ٢١٤] .

وعين الرضا عن كل عيب كليله " ولكن عين السخط تبدي المساويا

وقال آخر :

خرجت غداة النحر اعترض الدمى فلم أر أحلى منك في العين والقلب
فوالله ما أدري أحسن رزقه أم الحب يعمي مثلما قيل في الحب

وقال عمر بن أبي ربيعة :

زعموها سألت جاراتيها وتمرت يوم حمر تبترد
أكما ينعمتني تبصر نني عمر كن الله أم لا يقتصد
فتضحكن وقلن لها : حسن في كل عين من تود
حسد حملته من حسنها وقديما كان في الناس الحسد

وقال غيره :

يا من يلوم عليه انظر بعيني اليه
فلست تبصر حتى تصير ملك يدي

م - ١٠٣٧ : أي يخفي عليك مساويه ويصمك عن سماع المذل فيه . [وروى
الميداني مثلين آخرين في معناه ، هما] :

م - ٤٠١ : « ان الهوى شريك العمى » .

م - ١٦ : « ان الهوى ليميل باست الراكب » أي أن من هوى شيئا مال به هواه
نحوه كائن ما كان ، قبيحا كان أو جميلا ، كما قيل : « الى حيث يهوى
القلب تهوى به الرجل » .

أ - ونظمه الأحدث فقال :

ولا تكن من حُبِّه الشيء غدا يُعْصِيهِ أو يُصِمُّهُ إذا بدا
لم أرَ من حُبِّي سوى ما كرّما ان الهوى - قالوا - شريك للمعى
لا تهوَّ ما يُلْقِيكَ في المماطب ان الهوى يميلُ باستِ الرّاكبِ

ز - ٢/٢٠٥ « حبك الشيء يعمي ويصم » أي عينك عن مساويه وأذنك
عن استماع العذل فيه . قاله أبو الدرداء (رض) .
[وروى الزمخشري مثلاً أخبر في معناه هو] .

ز - ١/١٧٤٤ : « ان الهوى ليميل باستِ الرّاكب » أي يستنزله عن راحلته .
يُضْرَبُ في اتباع الانسان هواه وطواعيته له .

[وفي التنزيل العزيز : (ولا تتبع الهوى) (سورة ص ٣٨) (وما ينطق
عن الهوى) (سورة النجم ٥٣) (ومن أضل ممّن اتّبع هواه)
(سورة القصص ٢٨) وفيه نحو من ثلاثين آية في (الهوى) .

وقال المعتصم : « اذا نُصِرَ الهوى بطلَ الرأي » .

وفي الأمثال : « عين الهوى لا تصدق » « آفة الرأي الهوى » « من قوي هواه
ضعف رأيه » « من أطاع هواه أعطى عدوه مناه » « هلك من تبع هواه »
« من قدّم هواه دام أساه » « خالف هواك ترشد » « من هوى هوى » أي
من أطاع هواه سقط . قال الشاعر :

وعاص الهوى المردي فكم من معلق الى الجو لما أن أطاع الهوى هوى

وقال آخر :

اذا أنت لم تعص الهوى قaddock الهوى الى بعض ما فيه عليك مقال [

١٩ - الحديث ذو شجون :

اللسان (شجن) الشجن : الهم والحزن والجمع أشجان وشجون شجن

- بالكسر - شجنًا وشجونًا . وشجنه الأمر : أجزنه والشجن : هوى النفس .
والحاجة . قال :

ذكرتك حيث استأمن الوحش والتقت رفاق به ، والنفس شتى شجونها

وفي المثل « الحديث ذو شجون » أي فثون وأغراض • وقيل :

أي يدخل بعضه في بعض ، أي ذو شُعبٍ وامتساك ببعضه ببعض قال أبو عبيد : يضرب هذا مثلاً للحديث يستذكر به غيره •

قال : [وذكر ما أورده الضبي فيما يلي :]

ض - ٢ : زعموا أن ضبة بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر بن معد وكان له ابنان يقال لأحدهما سعد والآخر سُمَيْدٌ ، وأن ابل ضبة نفرت تحت الليل وهما معها ، فخرجا يطلبانها فتفرقاني طلبها فوجدها سعد فجاء بها • وأما سعيد فذهب ولم يرجع • فجعل ضبة يقول بعد ذلك إذا رأى تحت الليل سواداً مقبلاً « أسعد » أم سُمَيْدٌ ؟ » فذهب قوله مثلاً • ثم أتى على ذلك ما شاء الله أن يأتي ، لا يجيء سعيد ولا يعلم له خبر • ثم ان ضبة بعد ذلك بينما هو يسير والحارث بن كعب في الأشهر الحرم وهما يتحدثان ، إذ مرّاً على سرحة بمكان ، فقال له الحارث : أترى هذا المكان ؟ فاني لقيت فيه شاباً من هيئته كذا وكذا - فوصف صفة سعيد فقتلته وأخذت برُداً كان عليه ، ومن صفة البرد كذا وكذا - فوصف صفة البرد - وسيفاً كان عليه • فقال ضبة : ما صفة السيف ؟ قال : ها هو ذا علي • قال : فارنيه ، فأراه أياه فعرفه ضبة ، قال « ان الحديث لذو شجون » ثم ضربه حتى قتله ، فذهب قوله هذا أيضاً مثلاً • فلامه الناس وقالوا قتلت رجلاً في الأشهر الحرم ١٩ • فقال ضبة : « سبق السيف العذل » فأرسلها مثلاً • وقال الفرزدق :

ولا تأمننّ الحرب ان اشتغارها كضبة اذ قال : الحديث شجون

[في اللسان : ان استعارها بالسين المهملة] •

ق - ١٠٢ : [ذكر أبو عبيد ما أورده المفضل الضبي كما مر • وعنده بيت الفرزدق (ان استعارها كما في اللسان)] •

ب - وعلق عليه البكري فقال : قد ذكر أبو عبيد حديث هذا المثل وأول من نطق به ، وترك معنى قولهم : « ذو شجون » ومعناه أن يدخل بعضه في بعض ويجر بعضه بعضاً • مأخوذ من الشواجن وهي أودية كثيرة الشجرة غامضة يقال :

أشجنت الأرض : اذا كثرت الشواجن فيها وهي الأودية والشجون أيضاً •
الحاجات واحداً شجن • قال الشاعر :

« والنفس شتى شجونها »

قال ابن الأنباري : معنى قولهم : « ذو شجون » أي ذو فنون وتمسك وتشبك من بعضه ببعض ، يقال : شجر متشجن اذا التف بعضه ببعض وقال النبي عليه الصلاة والسلام : « الرِّجْمُ شَجْنَةٌ مِنَ اللَّهِ » ويقال : شَجْنَةُ - بالضم - • قال أبو عبيد : معناه القراية مشتبك بعضها ببعض كاشتباك المروق • قال : ثم استعملوا الشجن في معنى الحاجة والحب ، لي في موضع كذا شجن أي حاجة وحب • قال :

اني سأبدي لك فيما أبدي لي شَجْنَانِ : شجن " بنجد

وشجن لي ببلاد الهند

[وذكر البكري بيت الفرزدق مع بيت قبله ، ثم قال] :

هكذا روي عن أبي عبيد (ان استعارها) بالسين والعين المهملتين • ورواه ابن الأنباري (ان اشتغارها) بالشين والظين المعجمتين ، قال : يريد هيجها وانتشارها من قولهم « شجر برجله » اذا أمكن • يقول : تفاجئك كما فاجأ ضبة الحارث ، يريد : ان قتل ضبة للحارث كان الكلام سببه كما قال الآخر :

فان النارَ بالمُودينِ تُذكي وانَّ الحربَ يقدمُها الكلام

وقالوا : الحرب أولها نجوى ، وأوسطها شكوى ، وآخرها بلوى •

ف - ١١٦ : أي ذو فنون وتشبك بعضه ببعض • وأول من تكلم به ضبة [وذكر القصة كما رواها المفضل] •

ع - ٥٦٦ : وهو على حسب ما تقول العامة : الحديث يجر بعضه بعضاً • والمثل لضبة [وذكر القصة وبيت الفرزدق عنده (ان اشتغارها - بالشين المعجمة) ثم قال] :

وقيل : « الحديث ذو شجون ، وشجونه أحسن منه » .

وقيل في مثل آخر : « الحديث أنزى من الغلي » أي يفتح بعضه بعضاً .

م - ١٠٤٤ : أي ذو طرق الواحد شجن بسكون الجيم والشواجن أودية .
كثيرة الشجر الواحدة شاجنة . وأصل هذه الكلمة الاتصال والالتفاف ،
ومنه : الشجنة : الشجرة الملتفة الأغصان .

يضرب هذا المثل في الحديث يتذكر به غيره . وقد نظم الشيخ أبو بكر علي
ابن الحسين القهستاني هذا المثل ومثلاً آخر في بيت واحد وأحسن ما شاء ،
وهو :

تذكرُ نجداً والحديثُ شجونُ فجنُّ اشتياقاً والجنونُ فنونُ

[وذكر قصة ضبة قائل المثل مختلفة عما رواها المفضل الضبي إذ قال :
فمكث ضبة ما شاء الله أن يمكث ، ثم إنه حج فوافى عكاظ فلقي بها
الحارث بن كعب ورأى عليه بُردى ابنه سميد فعرفهما ، فقال له : هل أنت
مخبري ما هذان البُردان اللذان عليك ؟ قال : بلى . لقيت غلاماً وهما
عليه فسألته أيهما فأبى علي فقتلته وأخذت بُرديه هذين . فقال
ضبة : بسيفك هذا ؟ قال : نعم . فقال : فأعطيني أنظر إليه فاني أراه
صارماً . فأعطاه الحارث سيفه . فلما أخذه من يده هزه وقال : « الحديث
ذو شجون » ثم ضربه به حتى قتله

[وأكمل نهاية القصة : وذكر بيت الفرزدق ، وعنده (استمارها)] .

أ - ونظم الأحدب فقال :

وكنُ فتى حديثه شجونُ في الرُّوع أعدها به تهونُ

و - ٤ : أي ذو فنون وتشبث بعضه ببعض [وذكر القصة] .

ز - ٦٨٧ و ١٣٣٦ : [ذكره الزمخشري مرتين وقال] :

يضرب لحديث يستذكر به غيره . قال :

قالت لنا - والقول ذو شجون أسهبت في قولك كالجنون

[وذكر بيت الفرزدق . وعنده (أن استمارها بالسين المهملة)] .

٢٠ - الحُسْنُ أَحْمَرُ :

اللسان (حسن ، حمر) الحُسْنُ : ضد القبح وجمعه محاسن . وقد حَسَنَ الرجل فهو حَسَنٌ وحاسِنٌ وحَسِينٌ وحَسَّانٌ . وحسُنَت المرأة فهي حسنةٌ وحسَناءٌ وحُسَّانةٌ . قال الشماخ : « يا ظبية عَطْلًا حُسَّانةٌ الجيِّد » .
الأحمر من الأبدان ما كان لونه الحمره وهي من الألوان المتوسطة وفي قولهم : « أهلك النساء الأحمران » يعنون الذهب والزعفران أي أهلكهن حب الحلي والطيب .

قال : و « الحسن أحمر » يعني أن الحسن في الحمره ومنه قوله : [هو بشار بن برد] :

فإذا ظَهَرَتْ تَقَنَّنِي بِالْحَمْرِ أَنَّ الحُسْنَ أَحْمَر

وقالوا : « الحسن أحمر » أي شاق . وقال ابن الأثير : كُنِيَ بالأحمر عن المشقة والشدة ، أي من أحب الحُسْنَ احتمل المشقة .

وقال ابن الأعرابي : يريدون : أن تكلفت الحسن والجمال فاصبر فيه على الأذى والمشقة ، يقال ذلك للرجل يميل الى هواه ، ويختص بمن يُحب كما يقال : « الهوى غالب » .

رواه :

ق - ٧٥٢ : [ذكره أبو عبيد في (باب النِّيقة في الحاجة واحتمال التعب فيها) رواية عن الأصممي] قال : وأحسبه إنما يعني أنه من أراد الحُسْنَ والجمال صبر على أذاه ومشقته في الحمل على البدن والمال من طلب الهيئة ، وذلك لقولهم : « الموت الأحمر » .

ومنه قول علي (رض) : « كُنَّا إذا احمرَّ البأس اتقيناه برسول الله فلم يكن منا أحد أقرب الى العدو منه » .

وقال أبو زبيد الطائي يذكر الأسد يفترس الرجل :

إذا عَظَلْتُ قِرْنًا خَطًا طيف كفه رأى الموتَ بالعَيْنين أسود أحمرًا



ب - وعلق عليه البكري فقال :

ذهب أبو عبيد في تفسيره الى الشدة وهو قول الأصمعي .

وذهب غيره الى أن الحسن في الحمرة من الألوان . وأنشد :

وإذا خرجتِ تقنمي بالحر ان الحسن أحمر

وخذي ملبس زينة ومصبغات فهي أشهر

[ويروى أفخر] وهذا هو الذي اختاره أبو محمد بن قتيبة قال : وقال

المفسرون في قوله سبعانه (فخرج على قومه في زينته) (القصص ٧٩) أي

أنه خرج في ثياب حمر .

ع - ٥٥٠ « الحسن أحمر » معناه أن المال الذي فيه الجمال يحمر معه الوجه .

فالأحمر كناية عن الجهد والمشقة . ومنه قولهم « موت أحمر » أي موت في

شدة وجه . قال مسلم :

قوم إذا أحمر الهجير من الوغى جعلوا الجمال للسيوف مقيلا

يعني إذا أحمر ألوان القوم في الهجير مما يلقون من الشدة والصموبة .

فأما قول الشاعر :

هيجان علتها حمرة في بياضها تروق به العينين والحسن أحمر

فانه يعني أن الحسن في حمرة اللون مع البياض دون الصفرة وغيرها من

الألوان . ومنه قول الآخر : « فادخلي في الحمر ان الحسن أحمر » .

م - ١٠٤٨ : « الحسن أحمر » معناه من قولهم « موت أحمر » [وذكر قول علي]

ومعنى المثل : من طلب الجمال احتمل المشقة .

وقال أبو السَّمَح : إذا خضبت المرأة يديها وصبغت ثوبها ، قيل لها هذا

يريد أن الحسن في الحمرة . وقال الأزهري : الأحمر : الأبيض والعرب

تسمي الموالي من عجم الفرس والروم (الحمر) لغلبة البياض على ألوانهم .

وكانت عائشة تسمى (الحمراء) لغلبة البياض على لونها .

أ - ونظمه الأحذب فقال :

بحمرة الغدِّ عَذابي أكبرُ والحسن - يا أسودَ طرفٍ - أحر

م - ٢٤٩ : [وفي شقاء الحسن روى الميداني] :

« ان من الحسن شقوة » وذلك أن الرجل ينظر الى حسنه فيختال فيمدو
طوره فيشقيه ذلك ويبغضه الى الناس .

[وقال أحمد شوقي : « ومن الحسن ما قتل » وذلك لشدة أسره وفتكه في
القلوب . ومطربة العصر « أم كلثوم » أغنية « الهوى غلاب » . وقد صنف
القمامي والمحدثون في « مدامع المشاق » كتباً كثيرة] .

أ - ونظمه الأحذب فقال .

لا تفتتر بالهسن يا من خطرا ان من الحسن لشقوة ترى

ز - ١/١٣٤٥ : « الحسن أحر » أي ذو مشاق وأذى من قولهم « موت أحر »
يراد حمرة الدم [كأنه لا ينال الا بالقتال وسفك الدم] وقيل : يراد أن
بصر الرجل يمدد حتى يترأى له الدنيا حمراء أي من أراد الحسن وأحبّه
قاسى فيه الشدائد . وقيل : لأن وجهتي المحب تحمران خجلاً لما يسمع
من العذل .

يضرب لمن رام أمراً فتحمل فيه المشقة .

(البقية في العدد القادم)

□ الرموز ومراجع النصوص :

- ض : الفضل بن محمد الضبي : (أمثال العرب) دار الرائد العربي - بيروت ولد ما بين ٩٨ - ١٠٣ هـ • وتوفي ١٧١ هـ •
- ج - مؤرج بن عمر السدوسي : (الأمثال) الهيئة المصرية للنشريات والنشر ١٣٩١ هـ •
ولد في أوائل القرن الثاني للهجرة • وتوفي سنة ١٩٥ هـ •
- ق : أبو عبيد القاسم بن سلام (الأمثال) دار الماسون - دمشق ١٤٠٠ هـ •
ولد حول منتصف القرن الثاني الهجري • وتوفي سنة ٢٢٤ هـ •
- ك : أبو بكر عكرمة عامر بن عمران الضبي (الأمثال) مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق •
ولد في أواخر القرن الثاني الهجري • توفي سنة ٢٥٠ هـ •
- ف : الفضل بن سلمة بن حاصم (الفاهر) الهيئة المصرية للنشريات والنشر ١٩٧٤ م •
ولد في أوائل القرن الثالث الهجري • توفي سنة ٢٩٠ - ٣٠٠ هـ •
- د : حمزة الاصبهازي (الدرر الفاهرة) دار المعارف بمصر •
ولد في أواخر القرن الثالث الهجري • توفي سنة ٣٥١ هـ •
- ع : أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله (جمهرة الأمثال) مؤسسة العربية الحديثة القاهرة •
ولد في مطلع القرن الرابع الهجري • توفي سنة ٣٩٥ هـ •
- م : أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني (مجمع الأمثال) مكتبة التجارية بمصر ١٣٧٩ هـ •
ولد حول منتصف القرن الخامس الهجري • توفي سنة ٥١٨ هـ •
- و : أبو الحسن علي بن أحمد الواحلي (الوسيط) دار الكتب الثقافية بالكويت ١٣٩٥ هـ •
ولد حول سنة ٤٠٠ هـ • توفي سنة ٤٦٨ هـ •
- ز : أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر الزمخشري (المستقصى) دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٧ هـ •
ولد سنة ٤٦٧ هـ • توفي سنة ٥٣٨ هـ •
- ب : أبو عبيد البكري الأندلسي (فصل المقال) دار الأمانة رم: رسالة بيروت ١٣٩١ هـ •
ولد سنة ٤٣٢ هـ • توفي سنة ٤٨٧ هـ •
- ا : إبراهيم الأحمد الطرابلسي (فرائد اللال) طبعة سنة ١٢١٢ هـ •
ولد سنة ١٢٤٢ هـ • وتوفي سنة ١٣٠٤ هـ •
- لسان العرب : دار صادر ودار بيروت ١٣٧٥ هـ •
تاج العروس : طبعة وزارة الإعلام في الكويت •
أساس البلاغة : (الطبعة الأولى بطريقة الفوتو أوفست) القاهرة ١٣٧٢ هـ •
مختار الصحاح : (دار المعارف بمصر) •
- شرح شواهد المفني للإمام السيوطي المتوفي ٩١١ هـ (لجنة التراث العربي بدمشق) رفيق حمدان وشركاء •
- المقدّم الفريد : (مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر) ١٣٦٧ هـ •
- المعاصر والأضداد للجاحظ (دار مكتبة العرفان) بيروت •
- هيون الأخبار لابن قتيبة : (دار الكتاب العربي) بيروت •
- التكميل والمعاينة للشعاني : (دار أحياء الكتب العربية) القاهرة ١٣٨١ هـ •
- لحار القلوب للشعاني : (دار نهضة مصر للطبع والنشر) ١٣٨٤ هـ •

ملاحظة : أرقام الأمثال المتتالية من ١ - ٥٠ موضوعة والأرقام بجانب الرمز هي أرقام الأمثال في مصادرها [] :
ما بين المعقوفين ليس من أصل النصوص •
- الأمثال المولدة العشرة الأخيرة مصدرها مجمع الأمثال للميداني وهي من دون تفسير الأصل •

كتاب المولودين

تحقيق: د. يوسف جبي

تأليف: حنين بن اسحق

ثمة سؤال هام : ما هي الصفات اللازمة والضرورية لمخطوطة ما حتى تستحق التحقيق والنشر ؟ وهل كل ما كتبه القدماء جدير بالنشر ؟

ويبدو لي من معظم ما نشر حتى الآن أن المحققين يفضلون نشر المخطوطات القصيرة ، وذات النسخ المحدودة . متذرعين تارة بأنها نادرة ، وتارة أخرى بأنه لا يوجد منها سوى نسخة واحدة .

وهكذا مثلاً ، من كل كتب ابن الجزار لم يطبع له سوى كتاب صغير وهو : « سياسة الصبيان وتديبرهم » (١) تحقيق د. ميله في تونس . والمذخر المقدم هو أنها نسخة وحيدة فريدة نادرة .

أما كتابه الأساسي وهو « زاد المسافر » فلم يحقق وينشر حتى الآن الشيء الذي دعى مانفريد أولمان (٢) ، أن يطلق جملة تمجيد مبطن بالسخرية في كتابه « الطب في الاسلام » ، وهو في رأينا ، محق في تمجيد .

وما هو الأب جوزيف جبي ، وهو تسييس سرياني يقدم لنا هذا الكتيب مقدماً الأعذار نفسها .

فكتاب حنين بن اسحق « المسائل »* الذي يعد أفضل ما كتبه حنين في الطب ، لا يزال راقداً على رفوف المكتبات غير مطبوع . بينما ظهر كتاب المولودين الى النور ؟

والواقع أن ندرة نسخ المخطوط ليست حجة مقنعة .

* يقوم بتحقيق الكتاب منذ سنوات عديدة : د. محمد جلال موسى بالتعاون مع د. بول غليونجي . ولكنه حتى الآن لم يظهر للوجود .

فالدردرة في أغلب الأحيان ، هي مرادف لقلة الأهمية . فعندما يظهر كتاب هام يقبل الناس على اقتنائه ، وهكذا كانت حال كتب سالف الزمان . وبهما كان الكتاب ضخماً فأهميته تغطي التعب في نسخه وتكاليف ذلك : ككتاب زاد المسافر اذ يوجد في العالم حوالي عشر نسخ ، وكتاب المسائل يوجد منه اثنتا عشرة نسخة بينما لكتاب المولودين نسخة واحدة فقط .

هذا بغض النظر عن الكتب الضخمة ككتاب القانون ، والحاوي ، والتصريف ، والجامع فنسخها كثيرة رغم عدد صفحاتها الكبيرة .

فهل المانع هو تردد المحققين في الاقدام على عمل كبير ، أم ان صعوبة هذا العمل من قبل من لم يدرس الطب ، ولا مارسه ٩٠ .

* * *

فالكتاب كله برمته يقع في ١٢ صفحة (من ١٢٩ الى ١٤١) في الصورة المصورة للمخطوط والملحقة في الكتاب . ويقع بعد التحقيق في ٣٥ صفحة (من ٢٤ الى ٥٩) .

والواقع أن لهذا الاتجاه خطره ، فهو يشجع على السهولة من ناحية ، ويمطي أسوأ الأفكار عن المؤلفين . لأننا اذا أردنا فعلا خدمة هؤلاء ، فيجب علينا تقديم روائعهم بأحلى وأجلى صورة . أما هذه الكتيبات فهي لا تنفي بالفرض .

كذلك فمن بين هذه الكتيبات يجب اختيار ما له قيمة وأهمية ولقد سبق للأب حبي أن نشر في مجلة « المورد » (٣) تحقيقاً لثلاث رسائل في الكواكب واستعضار الأرواح « للكندي » . وهي ، في رأينا ، تشوه وجه الكندي الناصع اذ تصمه بالاعتقاد بالسحر والشموذة . .

يعترف حنين بأنه أخذ كتابه عن كتاب أبقراط ، في بداية الكتاب ، وهذا ما يسقط كل أهمية للكتاب ، ويزيد الطين بلة أن المحقق لم يقدم للكتاب بشرح علمي جيد واف ، فيقارن بين ما جاء به أبقراط ، وما كتبه حنين ليستكشف الجديد في معارف هذا ، وما أضافه على ذلك .

ولم يحمل المحقق نفسه عناء دراسة الموضوع طبياً وشرح غوامض الكتاب وأسراره . كان يشرح نظرية القدماء في الحمل والولادة ، ومشكلاتها ، وخاصة مشكلة المولودين في ثمانية أشهر الذين كانوا حسب اعتقاد القدماء غير قابلين للحياة .

ثم مقارنة الكتاب مع ما يماثله من الكتب الأخرى اللاحقة ككتاب ابن سينا وابن النفيس وابن الجزار وغيرها . . فهذا من صميم عمل المحقق .

فالموضوع هو : تاريخ الطب . .

أي أنه مؤلف من : قسم تاريخي وفيه يجب ذكر كل ما يتعلق بتاريخ المؤلف ولكنه هنا غير ضروري نظراً لشهرة حنين ، ولأن مجمع اللغة السريانية سبق له ونشر كتاباً مفصلاً عن الموضوع .

• وتاريخ الكتاب .

وتاريخ للمعلومات الطبية فيه كما ذكرنا ، لأن المعلومات بعد ذاتها لا قيمة لها في أيامنا هذه ولكن تطور الفكر الطبي واتباع مسيرته ، واستشفاف فلسفته ، وهنا تكمن القيمة الحقيقية للكتب الطبية القديمة على ما نعتقد .

• أما تقديمه بهذه الصورة الفجة ، فلا يخدم الفكر ولا تاريخ الطب .

لقد اكتفى المحقق بسرد أسماء المراجع التي ذكرت الكتاب ، وبمختصر لا معنى ولا مبرر له .

أما طريقة التحقيق فعلية مأخذ أيضاً . لقد اتبع الكاتب أسلوباً غريباً : فهو يرقم الملاحظات الهامشية بالتسلسل ، ويضع الكلمة التي يمتددها صحيحة في الهامش ويكثر من وضع العناوين . هذا إلى جانب الطبع الرديء والاخراج السيء .

كذلك فقد أهمل المحقق ترتيب النص بشكل يسهل قراءته ، ويجلو غوامضه . فلا تنوع في الحرف ، ولا تزويق في العرض . وهكذا فالكتاب من الناحية الشكلية منفر مزعج ، صعب القراءة .

مركز تحقيق قايوم علوم دارف

وكتاب حنين عبارة عن عرض جديده وتقديم مغاير لكتاب ابقراط في الموضوع نفسه والعنوان نفسه تقريباً .

والتغيير الوحيد هو أن حنيذا وضعه بصيغة السؤال والجواب . وهي طريقة كانت دارجة الاستعمال عند اليونان والرومان ، لأنها تسهل الفهم والقراءة والدرس على الطالب . وهي الطريقة نفسها التي استعملها حنين في كتابه (المسائل) واستعملها الرازي في كتابه (ما الفارق) .

ولقد أهمل المحقق الفهارس من الناحية العلمية الفنية ، وكان من الواجب أن يرفق المصطلحات بمصادقاتها اللاتينية وأحدى اللغات الحية ، وأن ينهي الكتاب بتقديم له وترجمة مختصرة بأحدى اللغات الأوروبية الحية (الفرنسية مثلاً أو الانكليزية أو الألمانية) . وذلك لكي يكون الكتاب ذا قيمة علمية حقة ، وليكون مرجعاً جيداً يستفيد منه المثقف وغير المختص ، على غرار الكتاب الذي حققه ماكس مايرهوف لحنين نفسه وهو : العشر مقالات في العين (١) .

★ ★ ★

والواقع قد يبدو التحقيق عن نسخة واحدة أمرا سهلا مغريا . لكنه في الواقع على غاية من الصعوبة . اذ لا تخلو مخطوطة مهما كانت قصيرة ، وخطها جميل ، من كلمات مطموسة ، وأخرى مفلوطة ، وثالثة مشوهة ، عدا عن النقص في الجمل والكلمات وخاصة تلك التي تبدو ذات خط جميل وتزويق حلو .

وهنا تبرز براعة المحقق وخبرته في الموضوع ، ومعرفته بأسلوب المؤلف ، وطريقته في التأليف والتعبير . وطبعا لا يمكن للمرء أن يحصل على هذه الخبرة الا بعد مران طويل ، ومراس . وتخصص في موضوع واحد . بل وفي مؤلف واحد اذا اقتضى الأمر ولفترة ما على الأقل .

وهذا لا ينطبق بكل أسف على السيد الدكتور المحقق .

وخلاصة القول فالكتاب ثانوي الأهمية ولا يجذب سوى المختص بتاريخ الطب العربي فقد يستمين به أحيانا في دراساته .

د. سلمان قطاية

استاذ في كلية الطب بجامعة حلب



□ المراجع :

- ١ - د. الهيله : محمد العبيد - سياسة الصبيان وتدريبهم لابن الجوزي القرواني - الدار التونسية للنشر - تونس - ١٩٦٨ .
- ٢ - Ulmann Manfred : Der Medizin Im Islam Brill - Leiden - 1970 - P. : 174
- ٣ - المورد : المجلد الثامن - العدد الأول - ١٣٩٩ - ١٩٧٩ - ص : ١٦٣ .
- ٤ - ابن اسحق : حنين - كتاب المشر مقالات في العين - حقيق : د. ماكس مايرهوف - المطبعة الأميرية بالقاهرة - ١٩٢٨ .

★ ★ ★

يصدر قريباً

عن اتحاد الكتاب العرب

خطوات في الضباب

رواية : ملاحه الغاني

★ ★ ★

أبو حيان التوحيدي

مسرحية : خالد معي الدين البرادعي



مركز تحقيق * مكتبة * دار * دي

دقات القلب

شعر : بيان الصفدي

★ ★ ★

اغنيات لقمر الطفولة

شعر : ميخائيل عيد